

INHALT DES JAHRGANGS 1979

Trierer Theologische Zeitschrift 1979

PASTOR BONUS

88. Jahrgang



V 106

PAULINUS-VERLAG TRIER

1979 P 712

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. W. Pesch und Prof. Dr. H. Schützeichel
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

110

INHALT DES JAHRGANGS 1979

I. Aufsätze

BALDUS, Manfred: <i>Advocatus pauperum</i> . Zum 675. Todestag des Schutzpatrons der Juristen, des heiligen Ivo Helori	43—61
BECKER, Hansjakob: Osterfeier — Osterglaube — Ostererfahrung	1—18
BOHLEN, Reinhold: „Täglich wird ein Nabot niedergeschlagen“	221—237
COURTH, Franz: Mariens leibliche Verherrlichung. Zu einem Entwurf von J. Ratzinger	34—42
COURTH, Franz: Der Teufel als der oder das Böse	277—290
ECKERT, Jost: Zeichen und Wunder in der Sicht des Paulus und der Apostelgeschichte	19—33
FOX, Helmut: Überlegungen zum Religionsbegriff des Religionsunterrichts	291—305
HAAG, Ernst: Der Traum des Nebukadnezar in Dan 4	194—220
HAUBST, Rudolf: Gottes Wirken und die menschliche Freiheit	175—193
HEINZ, Andreas: „Es ist eyndach der frolicheit.“ Eine unveröffentlichte moselfränkische Fassung der Weihnachtscantio „Dies est laetitiae“ aus einer Handschrift des 15. Jahrhunderts in der Bibliotheca Cusana	306—323
SCHMITT, Armin: Zwischen Anfechtung, Kritik und Lebensbewältigung. Zur theologischen Thematik des Buches Kohelet	114—131
SCHMITZ, Heribert: Nachkonziliare Rechtsprobleme um Pfarrei, Pfarrer und pastoralen Dienst	91—113
SCHNITZLER, Fidelis: Überlegungen zur neueren Entwicklung der Wort-Gottes-Theologie	145—162
SCHUMACHER, Joseph: Kirche und Kritik. Fundamentaltheologische Anmerkungen zur gegenwärtigen Kritik an der Kirche	259—276
WAGNER, Harald: Zur Problematik des „ius divinum“	132—144

BARTZ, Wilhelm: Freikirche, Evangelische Kommunität und Bruderschaft, Sekte	69—74
HILBERATH, Bernd Jochen: „Spiritualität für Grenzgänger.“ Thesen zum Verhältnis von Glaube und Theologie	163—165
SOGA, Hubert: Psychisch bedingte Eheunfähigkeit	238—241
ZIEGLER, Josef Georg: Erkenntnistheorie und Theologie	62—68

III. Neue theologische Literatur

ANTWEILER, Anton: Mensch-sein ohne Religion? (Schmitz)	170
ARNOLD, Fritz: Freiheitsstruktur des Glaubens bei Martin Deutinger (Schützeichel)	335—336
BARTH, Hermann: Die Jesaja-Worte in der Josiazeit (Haag)	324
BECKER, Gerhold: Theologie in der Gegenwart (Weiß)	337—338
BLERSCH, Hartmut Gustav: Die Säule im Weltgeviert. Der Aufstieg Simeons, des ersten Säulenheiligen (Sausser)	169
BOECKER, Hans Jochen: Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient (Haag)	166
BOGERTS, Hildegard: Bildung und berufliches Selbstverständnis lehrender Frauen in der Zeit von 1885 bis 1920 (Rock)	245—246
BURGESS, Joseph A.: A history of the exegesis of Matthew 16: 17—19 from 1781 to 1965 (Schmahl)	167
DAMMANN, Ernst: Grundriß der Religionsgeschichte (Schützeichel)	338
DEUFEL, Konrad: Kirche und Tradition (Bartz)	242—243
DIECKMANN, Bernhard: „Welt“ und „Entweltlichung“ in der Theologie Rudolf Bultmanns (Schmitz)	249—250
Die CONFUTATIO der Confessio Augustana vom 3. August 1530. Bearbeitet von H. Immenkötter (Schützeichel)	253—254
DIESNER, Hans-Joachim: Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien (Sausser)	330
FOX, Helmut: Ethik als Alternative zum Religionsunterricht (Molinski)	250—252
GLÄSER, Peter Paul: Phoebadius von Agen (Sausser)	326
GRESCHAT, Martin (Hrsg.): Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert (Weiß)	336—337

HANDBUCH DER CHRISTLICHEN ETHIK (Weber)	79—80
HANDBUCH. RELIGIÖSE GEMEINSCHAFTEN (Bartz)	76—77
HEISER, Lothar: Nikolaus von Myra (Sausser)	329
HEYER, Friedrich: Konfessionskunde (Bartz)	75—76
HORST, Ulrich: Papst — Konzil — Unfehlbarkeit (Reinhardt)	334
KALLIS, Anastasios: Der Mensch im Kosmos (Sausser)	327—328
KÄMPFER, Frank: Das russische Herrscherbild (Sausser)	331—332
KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: Aktion und Reaktion. Katholizismus der Gegenwart evangelisch gesehen (Schützeichel)	253
KERTELGE, Karl (Hrsg.): Das kirchliche Amt im Neuen Testament (Schmahl)	167—168
KÖTTING, Bernhard: Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum (Sausser)	168
LIES, Lothar: Wort und Eucharistie bei Origenes (Sausser)	325—326
MITTEILUNGEN und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. Bd. 13 (Reinhardt)	333—334
MOTEL, Hans-Beat (Hrsg.): Glieder an einem Leib. Die Freikirchen in Selbst- darstellungen (Bartz)	77—78
NAUERTH, Claudia: Koptische Textilkunst im spätantiken Ägypten (Sausser)	328—329
NEUNER, Peter: Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung (Schmitz)	244
NORMANN, Friedrich: Teilhabe — ein Schlüsselwort der Vätertheologie (Sausser)	328
NYSSEN, Walter: Bildgesang der Erde — Außenfresken der Moldauklöster in Rumänien (Sausser)	169—170
NYSSEN, Wilhelm: Frühchristliches Byzanz. 5. Auflage (Sausser)	327
PREUSS, Horst Dietrich: Deuterocesaja (Haag)	166
PRIMETSHOFER, Bruno: Das Ordensrecht (Socha)	252
PRO ORIENTE (Hrsg.): Tomos Agapis (Sausser)	254
RAHNER, Karl — WEGER, Karl-Heinz: Was sollen wir noch glauben? (Schützeichel)	338
REIMER, Hans-Diether (Hrsg.): Stichwort „Sekten“ (Bartz)	78
RINTELEN, Fritz-Joachim von: Philosophie des lebendigen Geistes in der Krise der Gegenwart (Haubst)	249
RITTER, Adolf Martin: Alte Kirche (Sausser)	242
SANTOS OTERO, Aurelio: Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen I (Sausser)	331
SAUSER, Ekkart: Woher kommt Kirche? (Baumeister)	324—325
SCHILLER, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. 4/1: Die Kirche (Sausser)	80

SCHRODT, Paul: The Problem of the Beginning of Dogma in Recent Theology (Courth)	336
SEBOTT, Reinhold: Religionsfreiheit und Verständnis von Kirche und Staat (Krämer)	244—245
SEYBOLD, Klaus: Der aaronitische Segen (Haag)	166
VAN DER MEER, Frits: Apokalypse (Sausser)	332—333
VIELHAUER, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur (Sausser)	330—331
WALLISCH-PRINZ, Bärbel: Religionssoziologie (Schmitz)	170
WAS GLAUBEN DIE ANDERN? (Bartz)	77
WEGER, Karl-Heinz: Religionskritik (Schmitz)	250
WEIER, Winfried: Strukturen menschlicher Existenz (Hasenfuß)	246—248
WERLING, Hans Friedrich: Die weltanschaulichen Grundlagen der Reunions- bemühungen von Leibniz im Briefwechsel mit Bossuet und Pellisson (Bartz)	334—335

LS
BIBLIOTHEK
FEB. 1979
X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Hansjakob Becker, Mainz
Osterfeier

Jost Eckert, Trier
Zeichen und Wunder

Franz Courth, Vallendar
Mariens leibliche Verherrlichung

Manfred Baldus, Köln
Der heilige Ivo Helori

Josef Georg Ziegler, Mainz
Erkenntnistheorie und Theologie

Wilhelm Bartz, Trier
Freikirche, Ev. Kommunität
und Bruderschaft, Sekte

Heft 1

Januar, Februar, März 1979

88. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

INHALT

Hansjakob Becker: Osterfeier — Osterglaube — Ostererfahrung	1—18
Jost Eckert: Zeichen u. Wunder in der Sicht des Paulus u. der Apostelgeschichte	19—33
Franz Courth: Mariens leibliche Verherrlichung. Zu einem Entwurf von J. Ratzinger	34—42
Manfred Baldus: Advocatus pauperum. Zum 675. Todestag des Schutzpatrons der Juristen, des hl. Ivo Helori	43—61
Kleinere Beiträge	
Josef Georg Ziegler: Erkenntnistheorie und Theologie	62—68
Wilhelm Bartz: Freikirche, Ev. Kommunität und Bruderschaft, Sekte	69—74
Besprechungen	75—80

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Hansjakob Becker, Im Kirchgarten 10, 6501 Wackernheim
Prof. Dr. Jost Eckert, Ernst-Reuter-Straße 19, 5503 Konz
Prof. P. Dr. Franz Courth SAC, Pallottistraße 3, 5414 Vallendar
Dr. Manfred Baldus, Schimmelsweg 4, 5353 Mechernich/Eifel
Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstraße 52a, 6500 Mainz 21
Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Jesuitenstraße 13, 5500 Trier

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jünger 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 57,50 DM, Einzelheft 15,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 38,50 DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Osterfeier – Osterglaube – Ostererfahrung¹

In der gesamten Geschichte des christlichen Gottesdienstes ist die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils eines der bedeutendsten Dokumente überhaupt. Ihr Leitmotiv ist das Paschamysterium². Es liegt daher nahe, sich hier mit diesem Zentralbegriff zu beschäftigen.

Dabei soll zunächst die Entfaltung des Paschamysteriums in der Liturgie der Heiligen Woche veranschaulicht werden, um im Anschluß daran zu fragen, was die Theologie als Ganze zum Sinn des Pascha und der Möglichkeit der liturgischen Feier dieses Mysteriums heute zu sagen hat.

Daraus ergibt sich zugleich so etwas wie eine Standortbestimmung der von mir zu vertretenden Fächer Liturgiewissenschaft und Homiletik.

I. Die Feier des Paschamysteriums in der Liturgie der Heiligen Woche

Keine Zeit des Kirchenjahres kann sich, was die Eindringlichkeit der Texte, Riten und Gesänge angeht, mit der Karwoche messen. Das *eine* Thema, das die verschiedenen Feiern vom Palm- bis zum Ostersonntag verbindet, ist *das* Thema des christlichen Glaubens überhaupt: Kreuz und Auferstehung Jesu, das Pascha.

Pascha bedeutet Übergang. Das Wort hat seinen Sinn in jener Nacht erhalten, als der Engel Gottes die durch das Blut des Paschalammes gekennzeichneten Häuser der Israeliten übergang. Sooft seitdem bei der Feier des Pascha das geopfte Lamm gegessen wird, wird für jede Generation neu gegenwärtig, daß Gott sein Volk aus der Knechtschaft Ägyptens befreit, es im Zug durch das Rote

¹ Unveränderte Wiedergabe der am 26. Januar 1978 an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz gehaltenen Antrittsvorlesung: „Die Feier des Pascha-Mysteriums in der Liturgie der Heiligen Woche.“ — Eine wesentlich ausführlichere Darstellung des ersten Teils dieses Artikels enthält das Kommentarheft der bei Philips [6575076] erschienenen Schallplatte: PASCHALE MYSTERIUM. Die Heilige Woche (capella antiqua. Choralischole. Konrad Ruhland). Diese Schallplatte eröffnet eine aus sieben Platten bestehende Reihe „Gregorianische Gesänge“, in der die theologisch und musikalisch bedeutsamsten Stücke des Chorals, einschließlich der unbekannten Traditionen mittelalterlicher Eigenliturgien, zugänglich gemacht werden sollen. Die zweite Platte ist der Gattung der Hymnen gewidmet und erscheint in diesem Jahr. Auf dieses Archiv des Gregorianischen Chorals sei nicht zuletzt wegen des jeder Platte beigegebenen umfangreichen Kommentars an dieser Stelle besonders hingewiesen.

² Liturgiekonstitution Art. 5. 6. 61. 106. 107. 109.

Meer vor seinen Feinden errettet, mit ihm einen Bund geschlossen und es nach vierzigjähriger Wüstenwanderung in das Verheißene Land geführt hat. Durch die Vergegenwärtigung dieser großen Rettungstat Gottes empfängt die Hoffnung auf ein noch größeres, end-gültiges Heilsereignis neue Kraft.

Christus hat das Werk der Erlösung der Menschen und der Verherrlichung Gottes, dessen Vorspiel die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes waren, erfüllt³. Er ist unser Pascha⁴. Er ist das wahre Lamm, das die Sünde der Welt hinweggenommen hat⁵. Er ist der neue Mose, der seinem Volk vorangeht⁶. Er hat durch seinen Tod unseren Tod vernichtet und uns das Leben wieder-geschenkt durch seine Auferstehung⁷.

Seit die Kirche aus der Seitenwunde Christi hervorgegangen ist, hat sie niemals aufgehört, sich zur Feier des Paschamysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, was in allen Schriften von ihm geschrieben steht⁸, und in der Eucharistiefeier Gott dankzusagen, der sie wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu von den Toten⁹.

Die Grundform der Paschafeier des Neuen Bundes ist die sonntägliche Eucharistie. Wohl noch in apostolischer Zeit kam zu dieser wöchentlichen Feier eine jährliche, die Osternacht, wobei Kreuz, Auferstehung, Himmelfahrt, Geist-sendung und Erwartung der Wiederkunft noch eine Einheit bildeten. Historisieren-des Denken hat im 4. Jahrhundert daraus eine Vielzahl einzelner Feste werden lassen, und erst das Zweite Vaticanum hat deren inneren Zusammenhang wieder betont: Die verschiedenen Feste des Kirchenjahres sind nicht isolierte Einzelereig-nisse, sondern Aspekte und Entfaltungen des einen zentralen Mysteriums Christi.

a) Der Geburtstag des Kelches

Am Abend, bevor er für unser Heil und das Heil aller Menschen das Leiden auf sich nahm — das ist heute — So beginnt der sonst immer gleichblei-bende Einsetzungsbericht des Gründonnerstags, der mit der abendlichen Eucharis-tie die Feier der Drei Österlichen Tage eröffnet¹⁰. In der Epistel¹¹ gibt Paulus

³ Liturgiekonstitution Art. 6.

⁴ 1 Kor 5,7; Graduale Romanum (Vaticanum), Solesmes 1974 (GRV): Vigilia paschalis et Dominica Resurrectionis, Antiphona ad communionem.

⁵ Missale Romanum (Vaticanum), Rom 1970 (MRV): Praefatio paschalis I.

⁶ ... post transitum maris rubri Christo canamus principi: Hymnus: Ad cenam agni providi (W. Bulst, Hymni latini antiquissimi, Heidelberg 1956, 116): Liturgia Horarum, Rom 1972, Tempore paschali ad Vesperas.

⁷ MRV Praefatio paschalis I.

⁸ Liturgiekonstitution Art. 6; Lk 24, 27.

⁹ Liturgiekonstitution Art. 106; 1 Petr 1, 3.

¹⁰ MRV In cena Domini, Canon missae (Verba testamenti).

¹¹ 1 Kor 11, 23—26.

den ältesten Bericht über das Abendmahl und zeigt dabei die Bedeutung des Herrenmahles für die Gemeinde auf: Dieses Mahl weist schon als Paschamahl auf den Tod Jesu hin. Es gibt in Brot und Kelch Anteil am Leib Christi. Es ist der in seinem am Kreuz vergossenen Blut geschlossene neue und ewige Bund, der als Zeichen der Einheit mit Christus und untereinander immer wieder erneuert werden muß, bis dieses Mahl im himmlischen Hochzeitsmahl seine Erfüllung findet.

Die Aussagen der Epistel werden durch das Evangelium¹² ergänzt. Schon die Tatsache, daß die Fußwaschung bei Johannes die Stelle des fehlenden Einsetzungsberichtes einnimmt, zeigt den engen Zusammenhang mit dem Abendmahl. Bei beiden ist Christus der Dienende, weil er sein Leben hingibt zum Zeichen seiner Liebe. Beide sind Sakrament und Testament.

Aber der Gründonnerstag heißt nicht nur Gedächtnis des Herrenmahles, sondern auch Tag der Überlieferung und Geburtstag des Kelches¹³. Diese doppeldeutigen Namen zeigen die Zwielftigkeit dieses Abends, an dem der Herr seinen Jüngern die Mysterien seines Leibes und Blutes überlieferte und an dem er überliefert wurde, als Judas ihn verriet¹⁴; und nichts macht den engen Zusammenhang zwischen dem herrlichen Kelch¹⁵ der Eucharistie und dem Leidenskelch deutlicher als das Kommunionlied des Palmsonntags: Mein Vater, wenn dieser Kelch an mir nicht vorübergehen kann und ich ihn trinken muß, so geschehe dein Wille¹⁶.

Auf den Abend des Mahles und der Fußwaschung folgt die Nacht der Einsamkeit und des Verrates und der Tag des Leidens und Sterbens: der Karfreitag.

b) Die Erhöhung des Kreuzes

Der Gottesdienst, zu dem sich die Kirche in der Todesstunde des Herrn versammelt, beginnt mit stillem Gebet, das der Priester, auf dem Boden ausgestreckt, verrichtet.

Der Wortgottesdienst, der sich in der Jerusalemer Liturgie an die bis zum Mittag dauernde Kreuzverehrung anschloß und unter dem Klagen und Weinen des Volkes bis zur neunten Stunde hinzog¹⁷, erreicht in der Passion seinen Höhe-

¹² Joh 13, 1—15.

¹³ H. SCHMIDT, Geist und Geschichte des Gründonnerstags, in: Liturgisches Jahrbuch 3 (1953) 241—243; A. LÖHR, Die Heilige Woche, Regensburg 1957, 86. 93—94.

¹⁴ MRV Canon missae (Communicantes/Hanc igitur).

¹⁵ MRV Canon missae (Verba testamenti); Ps 23 (22), 5; J. DANÉLOU, Liturgie und Bibel, München 1963, 180—192.

¹⁶ GRV Dominica in Palmis. De Passione Domini, Antiphona ad communionem.

¹⁷ Peregrinatio Egeriae 37 (CC 175, 80—82).

punkt. Gerade das Gespräch zwischen Jesus und Pilatus zeigt, wie bei Johannes hinter dem Haupt voll Blut und Wunden das Antlitz des erhöhten Herren aufleuchtet, für den der Tod Pascha, Hinübergang aus dieser Welt zum Vater, ist und der als das wahre Paschalamm uns durch sein Blut errettet hat¹⁸.

Die sich an die Fürbitten anschließende Kreuzverehrung geht auf die Verehrung der in einem Kästchen aufbewahrten Kreuzreliquie zurück, von der Egeria, die Jerusalempilgerin des 4. Jahrhunderts, berichtet¹⁹. Diese Kreuzverehrung wurde in fränkischer Zeit dramatisch ausgestaltet: Das dreimalige, in steigendem Ton gesungene *Ecce lignum* steht als Begleitgesang zur Enthüllung und Erhebung des Kreuzes und als Einladungsruf zu dessen Verehrung am Anfang. Während der Priester, barfuß, dreimal niederkniend, sich dem Kreuz nähert, um es zu küssen, — ein Ritus, der durch seine Herkunft aus dem Hofzeremoniell zeigt, daß es hier um eine Huldigung vor Christus, dem König, geht —, werden die Improperien gesungen, die zu den eindrucksvollsten Stücken der ganzen Karfreitagsliturgie gehören²⁰. Wenn hier im *Popule meus* der Gekreuzigte Antwort von seinem undankbaren Volk fordert, so werden nicht mehr, wie etwa in den byzantinischen Improperien, die Juden angeklagt, sondern die Gläubigen zur Umkehr gerufen. Weil die einzig mögliche Antwort des sündigen Menschen auf die Frage Christi die Bitte um Erbarmen sein kann, erklingen in zwei Chören, griechisch und lateinisch, die uralten Akklamationen, als ob von Ost und West die ganze Kirche zusammenströmte, um einmütig vor dem Gekreuzigten das Bekenntnis der Heiligkeit Gottes und der Sünde des Menschengeschlechtes abzulegen²¹. Deshalb hat auch die altspanische Liturgie mit den Improperien die Wiederversöhnung der Büsser verbunden²². Unter den Antiphonen, die zur Kreuzverehrung gesungen werden, ist das aus der griechischen Osterliturgie stammende *Crucem tuam* wichtig, weil es die Einheit von Kreuz und Auferstehung besonders klar zum Ausdruck bringt: Durch das Holz des Kreuzes kam Freude in alle Welt²³.

c) Der Große Sabbat

In Erinnerung an das Wort: Es werden Tage kommen, da wird ihnen der Bräutigam entrissen; da werden sie fasten!²⁴, hielt man im 2. Jahrhundert, als Vorbereitung auf die österliche Nachtfeier, am Karfreitag und Karsamstag ein

¹⁸ A. DAUER, Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium (Studien zum Alten und Neuen Testament 30), München 1972, 229—349.

¹⁹ *Peregrinatio Egeriae* 37 (CC 175, 80—81).

²⁰ W. SCHÜTZ, Was habe ich dir getan, mein Volk?, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 13 (1968) 1—38.

²¹ LÖHR 149—151.

²² SCHÜTZ 9—11.

²³ Griechischer Text mit Übersetzung, in: *Ostern in der Ostkirche*, München 1957, 50—51.

²⁴ Mk 2, 20.

Trauerfasten, womit auch der Verzicht auf die Feier der Eucharistie verbunden war. So ist der einzige Gottesdienst des Karsamstags das mit den Trauermetten beginnende Stundengebet.

Mit den Frauen des Evangeliums sitzt die Kirche am Grab und klagt. Aber sie klagt nicht nur, sondern sie betrachtet auch die Tiefendimensionen des Pascha: Christus ist hinabgestiegen in das Reich des Todes, er hat die Pforten der Unterwelt aufgebrochen, mit dem Tod gekämpft und ihn getötet, die seit Adam im Schatten des Todes sitzende und auf ihn wartende Menschheit erleuchtet, aus dem Gefängnis befreit und in einem Triumphzug als Siegesbeute zum Himmel geführt²⁵. Dieses ganze Höllen- und Himmelfahrt umfassende Geschehen ist nichts anderes als die zeitliche Entfaltung und räumliche Veranschaulichung des am Kreuz erfolgten Übergangs von der Erniedrigung zur Erhöhung, von der das älteste aus der Mitte des 1. Jahrhunderts stammende Christuslied spricht, das Paulus im Philipperbrief zitiert und das in der Liturgie der Karwoche immer wieder vorkommt: Christus wurde für uns gehorsam bis zum Tod ... Darum hat Gott ihn erhöht²⁶.

d) Die wahrhaft selige Nacht, die Sehnsucht des ganzen Jahres

Im Lauf der Sonne, die am Abend im Westen blutrot untergeht und nach langer Nacht am Morgen aus dem dunklen Meer strahlend wiederaufgeht, sahen die Christen ein Bild für den Weg Christi, der wahren Sonne, vom Leiden durch den Tod zur Auferstehung. In der Liturgie der Osternacht, jener gewaltigsten aller antiken Nachtfeiern, dem Höhepunkt des Kirchenjahres, ist dieser Übergang, dieses Pascha Christi, in einem wunderbaren Sonnenmysterium gestaltet²⁷.

Schon im Alten Bund wurde das Pascha als eine Nacht der Wache für den Herrn gefeiert zum Gedächtnis an die Nacht, in der der Herr wachte, um sein Volk zu retten, und seit dem Exil verband sich mit diesem Gedanken die Erwartung des Anbruchs der messianischen Heilszeit²⁸.

Auch die Paschafeier des Neuen Bundes hat als die Mutter aller Vigilien²⁹ den Charakter einer Nachtwache, und auch sie ist Gedächtnis und Erwartung zugleich:

²⁵ Evangelium Nicodemi XVII—XXVIII (Hennecke-Schneemelcher 348—353). Zum Thema des Descensus in der Liturgie: E. J. LENGELING, Unbekannte oder seltene Ostergesänge aus Handschriften des Bistums Münster, in: Paschatis Sollemnia, Basel, Freiburg, Wien 1959, 215—227.

²⁶ Phil 2, 5—11; MRV Dominica in Palmis. De Passione Domini, Epistola; GRV Hebdomada sancta, Feria IV, Antiphona ad introitum; GRV Dominica in Palmis. De Passione Domini/Feria VI in Passione Domini, Graduale; J. POTHIER, Chant de la Litanie avec tropes ou versets à l'office des Ténèbres, in: Revue du Chant Grégorien 11 (1903) 133—139 (vgl. CAO 8443).

²⁷ H. RAHNER, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1966, 100—121.

²⁸ P. GRELOT — J. PIERRON, Osternacht und Osterfeier im Alten und Neuen Bund, Düsseldorf 1959.

²⁹ AUGUSTINUS, Sermo 219 (PL 38, 1088).

Sie ist die wahrhaft selige Nacht, weil sie allein die Stunde kennt, in der Christus von den Toten auferstanden ist³⁰; mehr noch aber ist sie die Sehnsucht des ganzen Jahres³¹, weil diese Nacht, wie keine andere, die Hoffnung lebendig werden läßt auf die Vollendung dessen, was mit der Auferstehung Christi begonnen hat: die Auferstehung der Toten, die endgültige Überwindung des Todes und das ewige Leben.

In der Osternacht erlebt und stellt sich die Kirche dar als die Wachende, die weiß, daß die Nacht vorgerückt ist und der Tag Christi bereits anbricht³², — als die Wartende, die sich bereithält für das Kommen ihres Herrn, um ihm, wenn er plötzlich vor der Tür steht und klopft, sofort öffnen zu können³³, — als die Hungernde, die sich sehnt nach der bleibenden Gemeinschaft mit ihrem Bräutigam beim ewigen Hochzeitsmahl³⁴. Nicht wissend, wann der Herr kommt, ob am Abend, um Mitternacht, beim Hahnenschrei oder am Morgen³⁵, wacht die Kirche wie der Knecht im Evangelium³⁶, und wie die Klugen Jungfrauen wartet sie mit brennenden Lampen bis zu der Stunde, wo der Ruf erschallt: Seht der Bräutigam kommt. Auf, ihm entgegen!³⁷

Die Nachtwache beginnt am Abend mit dem Entzünden des Lichtes und der hymnischen Osterankündigung des Exsultet. Die langen Stunden des Wartens sind ausgefüllt mit der Betrachtung des Gotteswortes im Alten Testament, das im Schein der Osterkerze einen neuen Sinn erhält. Mit dem Morgengrauen erreicht die Nachtwache ihr Ziel: Der Herr kommt und lädt seine Gemeinde mit den in der Taufe neu geborenen Gliedern an seinen Tisch³⁸, der mit dem Brot des ewigen Lebens und dem Kelch des immerwährenden Heiles³⁹ gedeckt ist, weil Christus selbst sich als Traube in die Kelter der Leiden gegeben⁴⁰ und, als Weizenkorn in die Erde gefallen, im Sterben viele Frucht gebracht hat⁴¹.

³⁰ MRV Vigilia paschalis, Exsultet.

³¹ Asterios Sophistes: H. AUF DER MAUR, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier (Trierer Theologische Studien 19), Trier 1967, 105—106.

³² Röm 13, 11—14.

³³ Lk 12, 35—40.

³⁴ Offb 3, 20; 19, 7—9.

³⁵ Mk 13, 35.

³⁶ Mt 24, 42—51.

³⁷ Mt 25, 1—13.

³⁸ Zum Funktionszusammenhang: R. BERGER, Eine Nacht des Wachens für den Herrn (Num 9, 13). Materialien und Erwägungen zur Erneuerung der Osternacht, in: Heiliger Dienst 24 (1970) 3—10.

³⁹ MRV Canon missae (Unde et memores).

⁴⁰ Jes 63, 1—6; Missale Romanum Tridentinum (MRT): Feria IV Majoris Hebdomadae, Lectio I.

⁴¹ Joh 12, 24; MRT Sabbato post Dominicam de Passione, Evangelium.

Indem die Eucharistiefeier beim Sonnenaufgang des Ostermorgens den Übergang von der Nacht zum Tag und den Umschlag vom Fasten zum Fest *sinnenhaft erfahrbar* macht, vermittelt sie eine ganzheitliche Ahnung vom Mysterium des Pascha als dem Hinüber aus der Gefangenschaft in die Freiheit, vom Kreuz zur Auferstehung, vom Tod zum Leben⁴². Der Übergang ist geschehen: Gelobten Landes, des ewigen Lebens im Himmel⁴³: Du hast mich herausgeholt aus dem Reich des Todes. Du hast mein Klagen in Tanzen gewandelt: Am Abend Weinen, am Morgen Jubel⁴⁴. Denn: Das ist der Tag, den der Herr gemacht hat, der erste Tag und der achte Tag⁴⁵, da laßt uns jubeln und froh sein⁴⁶. Halleluja.

e) Ewiges Halleluja⁴⁷

Wenn der Westen in der 40tägigen Fastenzeit auf das Halleluja verzichtet, so nur, um dieses neue Lied bei seiner Wiederkehr in der Osternacht um so freudiger zu begrüßen und diesen österlichen Jubelruf: Lobt Gott! während der ganzen 50tägigen Freudenzeit mit allen Kirchen des Erdkreises unablässig zu singen⁴⁸. Der Grund für dieses Gotteslob ist die unfassbare Liebe des Vaters, die, um den Knecht zu erlösen, den Sohn dahingab⁴⁹ und die ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist⁵⁰, das Pfand für das uns verheißene ewige Leben. Dieses Leben, so sagt Augustinus, das durch die 50 Tage nach der Auferstehung des Herrn bezeichnet ist, haben wir noch nicht, sondern erhoffen wir, und wir lieben es in dieser Hoffnung, und in dieser Liebe wird

⁴² Die Pessach-Haggadah (übers. und erkl. von PH. SCHLESINGER — J. GÜNS, Tel Aviv 1976, 29 (hebräischer und deutscher Text); A. HÄNGGI — I. PAHL, *Prex Eucharistica* (Spicilegium Friburgense 12), Fribourg 1968, 24 (lateinischer Text).

⁴³ Zur Theologie der Pentekoste: DANIELOU 322—335.

⁴⁴ Ps 30 (29) 4. 12. 6. Dieser Psalm hat nicht nur seinen Platz im Psalter der Karstagsmatutin, sondern gehört zu den ältesten Osternachtspsalmen überhaupt: Armenisches Lektionar (Jerusalem) (PO 36, 308—309); Altsyrisches Lektionar (Palästina) (F. C. BURKITT, *The Early Lectionary System*, London 1923, 10).

⁴⁵ DANIELOU 245—289.

⁴⁶ Ps 118 (117), 24; GRV Dominica Resurrectionis et infra octavam, Graduale.

⁴⁷ Alleluia perenne ist der Refrain des Hymnus Alleluia piis (AH 27, 74—76 [19]), mit dem das Alleluia verabschiedet wurde.

⁴⁸ Abschied und Rückkehr des Alleluia kommt u. a. in folgenden Dichtungen zum Ausdruck: Alleluia dulce carmen (AH 51, 52—53 [53]); Cantemus cuncti (AH 53, 60—62 [34]); Alleluia, dic nobis (AH 53, 69—71 [37]).

⁴⁹ MRV Vigilia paschalis, Exsultet.

⁵⁰ Röm 5, 5; GRV Dominica Pentecostes, Missa in vigilia, Antiphona ad introitum.

Gott, der uns all das verheißen hat, gelobt, und dieser Lobgesang ist das Halleluja⁵¹, hier gesungen von Gefährdeten, dort von Geretteten, hier auf dem Weg, dort in der Heimat⁵².

f) Nos autem gloriari oportet

Es gibt kaum eine bessere und eindrucksvollere Zusammenfassung der ganzen Paschathematik als den Introitus des Gründonnerstags, der wie eine Überschrift über der Liturgie der Drei Österlichen Tage steht. Bevor wir uns dem zweiten Teil dieses Vortrags zuwenden, wollen wir daher einen Augenblick innehalten und diesen Gesang hören, der zu den ganz großen Stücken des gregorianischen Choral gehört⁵³.

Antiphona ad introitum IV

Cf. Gal. 6, 14; Ps. 66

OS au - - tem * glo - ri - a - ri o - por - tet,
in cru - ce Do - mi - ni nostri Ie - su Chri - sti: in quo est
sa - lus, vi - ta, et re - sur - re - cti - o no - stra: per quem
sal - va - ti, et li - be - ra - ti su - - mus.

Wir aber müssen uns rühmen im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus.
In ihm ist Heil, Leben, Auferstehung für uns.
In ihm sind wir errettet und befreit.

⁵¹ AUGUSTINUS, Sermo 243 (PL 38, 1147).

⁵² AUGUSTINUS, Sermo 258 (PL 38, 1193). Zum Ganzen: W. KURZSCHENKEL, Die theologische Bestimmung der Musik. Neuere Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christlichen Leben, Trier 1971, 138–141.

⁵³ GRV In cena Domini, Antiphona ad introitum.

Der Text ist in die Sprache der Musik übersetzt und wird mit Hilfe der Musik ausgelegt:

Die Melodie beginnt mit d und steigt über f bis zum a (oportet). Durch das in den harmonischen Dreiklang schroff einbrechende Intervall der Quart (in cruce d — g/nostra g — d) [] wird der Hauptteil gegenüber Einleitung und Schluß abgegrenzt und mit verschiedenen musikalischen Mitteln in seiner zentralen Bedeutung herausgestellt: Der auf den Mittelteil beschränkte Spitzenton c (nostri/vita) [○] macht deutlich, daß hier der Höhepunkt der Aussage erreicht ist. Die im Text ausgesprochene Einheit von Kreuz und Auferstehung wird durch die melodische Entsprechung von in cruce und in quo ... [————] ausgedrückt.

(Tonbandaufnahme: Nos autem gloriari oportet⁵⁴)

II. *Der Zusammenhang von Feier, Glaube und Erfahrung und seine Bedeutung für die Liturgie*

Wer die Liturgie ausschließlich als kulturhistorisches Phänomen betrachtet, ist in der glücklichen Lage, seine Vorlesung an dieser Stelle eindrucksvoll beschließen zu können. Wer jedoch im Kult als dem gemeinschaftlichen Ausdruck des Menschen für sein Verhältnis zum Absoluten die wohl deutlichste und damit für Theologie und Anthropologie wichtigste Manifestation des homo religiosus sieht, muß sich die Frage stellen, wie es denn kommt, daß vielen Christen die Liturgie unverständlich und unvollziehbar geworden ist, ganz zu schweigen von der wachsenden Zahl der Menschen, in deren Leben so etwas wie Gottesdienst überhaupt nicht vorkommt.

Selbst wer von der Religionskritik her den Glauben und seine Ausdrucksformen als vielleicht notwendige, in jedem Fall aber zu überwindende Durchgangsstufen in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit betrachtet, wird doch nicht umhin können, mit Gottfried Benn zu trauern, daß hier etwas verlorengegangen ist, was Generationen von Menschen als tragenden Grund ihrer Existenz erfahren und gefeiert haben:

Ach, als sich alle einer Mitte neigten
und auch die Denker nur an Gott gedacht,
sie sich dem Hirten und dem Lamm verzweigten,
wenn aus dem Kelch das Blut sie rein gemacht,
und alle rannen aus der einen Wunde,
brachen das Brot, das jeglicher genoß —,
oh ferne zwingende erfüllte Stunde,
die einst auch das verlorene Ich umschloß⁵⁵.

⁵⁴ Schallplatte: Paschale Mysterium (s. Anmerkung 1).

⁵⁵ G. BENN, Verlorenes Ich: Text und Deutungsversuch bei B. FISCHER, Eucharistie im Gedicht unseres Jahrhunderts, in: Liturgisches Jahrbuch 19 (1969) 194—204.

Aber sich, dem Beter des 42. Psalms vergleichbar, inmitten derer, die sagen: Wo bleibt denn dein Gott?⁵⁶ voll Sehnsucht an die Geborgenheit festlicher Liturgie zu erinnern, genügt nicht.

„Ist nicht vielleicht ‚Liturgie‘ so sehr historisch gebunden . . . , daß man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müßte? Sollte man sich nicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig? Und sollte man, statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könne?“⁵⁷ So fragt nicht irgendwer, sondern der große Vorkämpfer der Liturgischen Bewegung, Romano Guardini.

Was ist der Grund der liturgischen Krise? Haben wir das Feiern verlernt? Oder haben wir vielleicht nichts mehr zu feiern?

a) Erfahrung — Glaube — Feier

Feier ist ohne Erfahrung, daß es hier etwas gibt, was feiernswert ist, nicht möglich. Erfahrungen aber kann man letztlich nur selbst machen, und auch da, wo Erfahrungen anderer übernommen werden, ist dies nur möglich auf Grund einer persönlichen Begegnung mit einem Menschen, den man als glaubwürdig — *erfahren* hat.

Glaube gründet in persönlicher Erfahrung und teilt sich in Worten und Zeichen mit. Das gilt im zwischenmenschlichen wie im religiösen Bereich.

Die Feier der christlichen Liturgie hat den Glauben an die Auferstehung zum Inhalt, wobei dieser Glaube der Kirche seinerseits die persönliche Erfahrung dieser Auferstehung voraussetzt.

Wie aber kann man heute Auferstehung erfahren, so daß man sie glauben und feiern kann? Entzieht sich nicht der Glaube an die Auferstehung Jesu von den Toten unserer Erfahrung, weil es sich hier um ein Ereignis der Vergangenheit handelt, das sich in dem durch keine exegetischen Bemühungen letztlich aufzuhellenden Dunkel der Geschichte verliert? Und widerspricht nicht die Hoffnung auf unsere eigene Auferstehung als Verheißung der Zukunft eben dieser unserer Erfahrung, weil sie sich angesichts der erdrückenden Gegenwart von Leid und Tod als unglaublich erweist? Was hat die Theologie zu diesen Fragen zu sagen?

⁵⁶ Ps 42 (41), 4. 11.

⁵⁷ R. GUARDINI, Brief an J. Wagner vom 1. 4. 1964, in: Liturgisches Jahrbuch 14 (1964) 106.

b) Theologie und Osterglaube

Das Sterben Jesu sowie der Glaube an die Auferstehung sind historisch beweisbare Fakten, die Auferstehung selbst jedoch nicht, denn sie ist eine eschatologische Wirklichkeit.

Diese Behauptung als theologischen Ausverkauf zu bezeichnen, heißt, von der letztlich materialistischen Voraussetzung ausgehen, alle Realität lasse sich auf Historizität zurückführen. Wenn Auferstehung ein Ereignis in Raum und Zeit wäre, wie kommt es dann, daß das Neue Testament, im Unterschied zu den Apokryphen, diesen Vorgang niemals erzählt? Wie kommt es dann, daß die Kirche bis Konstantin, allen neutestamentlichen Zeitangaben zum Trotz, Kreuz, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung in einer einzigen Feier, der Osternacht, begangen hat?

Nein, Auferstehung ist kein Ereignis in Raum und Zeit, denn der Übergang vom Tod zum Leben liegt jenseits und hinter allen irdischen Dimensionen; er ist ein Geschehen, das uns ebensowenig wie den ersten Zeugen mit Ton- und Videoband zugänglich ist, das uns vielmehr erst da zugänglich wird, wo wir uns auf die Erfahrung der ersten Zeugen einlassen, wo wir die in der Auferstehung ausgedrückte Deutung des Kreuzes und des Todes im Glauben bejahen.

Die Auferstehungserzählungen sind der Niederschlag der Auseinandersetzung mit den Fragen, die Golgota gestellt hat:

Muß man nicht im Glauben, an Gott irre werden, wenn er den, der sich so radikal auf ihn verlassen hat, gottverlassen sterben läßt?

Und muß man nicht mit Jesus alle Hoffnung auf Erlösung endgültig begraben?

Hier zeigen die Osterberichte, wie Menschen nicht nur mit der Enttäuschung des Kreuzes gerungen, sondern sich auch zur Ent-täuschung des Kreuzes durchgerungen haben und dadurch zu der Glaubenserfahrung gelangt sind, daß das Kreuz als klägliches Ende zugleich verheißungsvoller Anfang ist, weil mit Jesus von Nazaret eine Wirklichkeit in der Welt sichtbar geworden ist, die lebendig bleibt und lebendig macht, insofern diese Wirklichkeit der lebendigmachende Geist⁵⁸ des lebendigen Gottes selber ist. Überall da, wo der Geist dessen weht, der Christus von den Toten auferweckt hat, ist Christus als der Auferstandene gegenwärtig, denn er ist auferweckt und lebt im Geist, wie auch uns die Auferstehung im Geist verheißen ist⁵⁹.

⁵⁸ Joh 6,64; GRV Tempus paschale, Hebdomada VII, Feria III et VI, Versus alleluaticus.

⁵⁹ Röm 1,4; 1 Kor 15,45; 1 Petr 3,18.

c) Theologie und Ostererfahrung

Weil Auferstehung nicht Erfindung, sondern Erfahrung⁶⁰ ist, Erfahrung nicht eines vergangenen Ereignisses, an das man sich für einen Augenblick erinnern kann, sondern einer bleibenden Wirklichkeit, deshalb muß diese Auferstehung als Heilsereignis immer neu vergegenwärtigt werden, damit sie wirkliche Gegenwart bleibt.

Wenn Theologie sich ihres historischen Ursprungs im Gottesdienst und ihrer Ausrichtung auf diesen Gottesdienst bewußt ist und Ernst damit macht, daß Gottesdienst nur im Geist und in der Wahrheit⁶¹ gefeiert werden kann, mit anderen Worten, wenn sie sich doxologisch versteht⁶² und wenn sie pneumatologisch denkt, was muß sie dann tun, daß man die Botschaft von der Auferstehung als Grundlage des christlichen Gottesdienstes nicht nur verstehen, sondern in ihrer Gegenwartsbedeutung erfahren, glauben und als denk- und dankwürdige Heilsgeschichte heute weitererzählen und feiern kann?

Daß die amtliche Liturgie als Ausdruck des Glaubens der Kirche mit dem Glaubensbewußtsein der Christen von heute identisch sei, wird man nach den Umfragen der letzten Jahre wohl kaum behaupten können. Theologie hat sich hier zu entscheiden, ob sie diese Tatsache als unüberbrückbare Erfahrungsdifferenz oder als zu überbrückendes Erfahrungsdefizit verstehen will, und zu fragen, wie man zwischen Glaube und Glaubensbewußtsein vermitteln kann.

Auf der einen Seite gilt, daß jede Begegnung eines Menschen mit dem lebendigen Gott einmalig ist, daß sie wert ist, gemacht und mitgeteilt zu werden, und daß sie die Gesamtheit der Erfahrungen der Kirche bereichert: Nur wo man den reichen Schatz der bisher in der Kirche gemachten Glaubenserfahrungen mit dem unerschöpflichen Reichtum Gottes selber verwechselt, bleibt kein Platz für heutige Erfahrungen und die neuen Formen, in denen sie sich ausdrücken wollen.

Auf der anderen Seite gibt es keine Glaubenserfahrung, die nicht geschichtlich vermittelt wäre. Weil in der Liturgie viele Glaubenserfahrungen, die im Laufe der Zeit von den verschiedensten Menschen gemacht wurden, verdichtet und versammelt sind, ist es sinnvoll, sich an jenem reichen und bereichernden Schatz von Erfahrungen zu orientieren. Denn diese Tradition beengt nicht nur, sondern sie erweitert zugleich meinen Erfahrungshorizont und hebt meine Erfahrung auf in dem Aufgehobensein eines großen lebendigen Erfahrungsganzen, das mich trägt.

⁶⁰ Vgl. den Titel des Werkes von G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu — Erfindung oder Erfahrung?*, Stuttgart 1972.

⁶¹ Joh 4, 23.

⁶² Vgl. hierzu die grundlegenden Gedanken von A. HÄUSSLING, *Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft*, in: *Liturgie und Gesellschaft* (herausg. v. H. B. MEYER), Innsbruck 1970, 117—130.

Aber noch ist die grundlegende Frage, wie denn die theologische Wissenschaft zur persönlichen Erfahrung der Auferstehung hinführen kann, nicht gelöst.

Pascal, der von der Wissenschaft nicht weniger verstand als vom Glauben, wußte, daß man einen Menschen nicht nur intellektuell, sondern auch emotional überzeugen muß, ja er versteht geradezu Glaube als Erfahrung Gottes im Herzen, das seine Gründe hat, von denen der Verstand nichts weiß⁶³.

Theologie als Wissenschaft hat es mit dem Glauben der Kirche zu tun. Dieser Glaube ist Niederschlag und Zusammenfassung jener ursprünglichen Glaubenserfahrungen, die, in Gestalt von Erzählung und Lobpreis, im gottesdienstlichen Bekenntnis ihren Sitz im Leben hatten und haben. Hier bemüht sich die Theologie darum, in gedanklicher Auseinandersetzung mit neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen und philosophischen Strömungen den Glaubensinhalt begrifflich zu klären. Je mehr jedoch die sachliche Beweisbarkeit zunimmt, desto mehr nimmt die lebendige Überzeugungskraft ab. Denn mit Begriffen kann man die christliche Wahrheit nur begreifen, wenn diese zugleich im Bild veranschaulicht und in konkreter Bewährung erfahren wird.

Wenn die Glaubwürdigkeit des Glaubens nicht bewiesen, sondern nur durch Glaubende unter Beweis gestellt werden kann, und wenn es diese Glaubenden zu allen Zeiten gegeben hat und an allen Orten gibt, dann hat Theologie die wahrhaft ökumenische Aufgabe, solche exemplarisch Glaubenden aufzuspüren und uns deren Erfahrungen zu vermitteln, und zwar so, daß das, was diese Menschen ausgedrückt haben, uns beeindrucken und zur Nachfolge bewegen kann.

Wie würde das Glaubensbekenntnis der Kirche lauten, wenn es in der Sprache der großen prophetischen Gestalten der Kirchengeschichte formuliert und am Leben der Heiligen veranschaulicht würde?

Wenn Vorgeschichte und Wirkungsgeschichte zusammengehören, dann sind zwölf Porträts engagierter Christen⁶⁴ als Illustration dessen, was Auferstehung ist, nicht weniger wichtig als die zwölf Prophetien der alten Osternacht. Oder ist etwa das, was Bonhoeffer, Delp und Kolbe unter Hitler erfahren haben, etwas anderes als die Fortsetzung der österlichen Geschichte von den Drei Jünglingen im Feuerofen?

d) Theologie und Osterfeier

Wenn es wahr ist, daß es Erfahrungen gibt, über die man nicht reden kann und über die man doch nicht schweigen darf, die man vielmehr in Bildern

⁶³ „C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la saison.“ — „Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point.“ B. PASCAL, *Pensées* (ed. Ch.-M. Des Granges (Garnier), Paris 1961, 146–147, Nr. 278.277 (Zählung von Brunschvicg).

⁶⁴ So lautet der Titel einer vom Informationszentrum Berufe der Kirche in Freiburg herausgegebenen Bild-Textserie.

veranschaulichen, in Erzählungen zu Wort bringen und im Gesang anklingen lassen kann, dann ist es besonders für Verkündigung und Gottesdienst wichtig, daß die Theologie sich der Einseitigkeit ihrer Methode bewußt bleibt, sich offen hält für alle Ausdrucksgestalten, in denen sich religiöse Erfahrungen äußern können, und versucht, selbst jene Sprache nicht nur zu verstehen, sondern ein klein wenig auch zu sprechen. Man sollte Karl Rahners Wort nicht vergessen: „Die Fähigkeit und Übung, das dichterische Wort zu vernehmen, ist eine Voraussetzung dafür, das Wort Gottes zu hören⁶⁵.“ Und angesichts eines kopflastigen und verkümmerten Gottesdienstes gibt es zu denken, was Augustinus und Luther, beide ebenso große Theologen wie gute Seelsorger, von der Musik gesagt haben⁶⁶.

Wenn die Theologie in Dogmen um ihren Zusammenhang mit Glaubenserfahrung und Gottesdienst weiß, dann weiß sie auch, daß sie einer Ergänzung bedarf durch eine Theologie in Ikonen und eine Theologie in Hymnen⁶⁷.

Was kann Theologie für den Gottesdienst tun? Sie kann sich ihre Herkunft aus dem Gottesdienst und ihre Ausrichtung auf den Gottesdienst bewußt machen. Sie kann den im Gottesdienst verkündeten und gefeierten Glauben der Kirche deuten. Sie kann in der Spannung zwischen der Glaubenstradition der Kirche und dem Glaubensbewußtsein des einzelnen vermitteln. Für den Gottesdienst selbst kann sie direkt *nichts* tun. Sie kann nur den Glauben als lebendige Geschichte von Glaubenden vermitteln, die als Menschen glaubwürdig sind und überzeugen.

Jede rein liturgische Erneuerung des Gottesdienstes hängt in der Luft, wenn sie nicht Hand in Hand geht mit einer grundlegenden Erneuerung der Theologie, der Spiritualität und der Gemeindestrukturen. In dem Maß, wie der einzelne Christ sein alltägliches Leben am Wort Gottes orientiert und sich um das Gebet bemüht, und die Gemeinde, zunächst in kleinen Gruppen, versucht, die Erfahrung von Zusammengehörigkeit und gemeinsamer Verantwortung zu vermitteln, wird sich der Gottesdienst von selbst ändern: Seine Gebete werden deutlicher zur Sprache bringen, was die Menschen heute auf dem Weg des Glaubens bewegt; die Verkündigung wird zur Wegweisung, das eucharistische Mahl wird zur Wegzehrung. Die Art des Feierns und Singens wird stärker von jenem dank- und dankwürdigen Ereignis bestimmt sein, daß Gott uns durch die Auferstehung Jesu Christi wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung⁶⁸.

⁶⁵ K. RAHNER, Das Wort der Dichtung und der Christ (Schriften zur Theologie IV), Einsiedeln, Zürich, Köln 1960, 448.

⁶⁶ KURZSCHENKEL 115—197; O. SÖHNGEN, Theologische Grundlagen der Kirchenmusik, in: Liturgia IV, Kassel 1961, 62—81.

⁶⁷ Vgl. den Titel des Werkes von J. TYCIAK: Theologie in Hymnen. Theologische Perspektiven der byzantinischen Liturgie (Sophia 10), Trier 1972.

⁶⁸ 1 Petr 1, 3.

Wenn Gottesdienst Brennpunkt des christlichen Lebens und Vorfeier unserer endgültigen Befreiung sein soll, muß er aus dem im Glauben gelebten Alltag des einzelnen und der Gemeinde erwachsen und zugleich die Verbundenheit mit all denen zum Ausdruck bringen, die in der einen Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten Gottesdienst gefeiert haben und feiern⁶⁹.

Ich kann diesen Vortrag nach so vielen Worten über Erfahrung nicht beenden, ohne wenigstens zu versuchen, das auch erfahrbar zu machen, was ich meine. So soll als Abschluß ein Stück lebendigen Gottesdienstes stehen, mit-gestaltet von Menschen, die die Osterbotschaft erfahren haben müssen, sonst hätten sie sie nicht so zum Ausdruck bringen können.

Zunächst Paul Gerhardt:

Ich lag in tiefster Todesnacht,
du warest meine Sonne,
die Sonne, die mir zugebracht
Licht, Leben, Freud und Wonne.
O Sonne, die das werthe Licht
des Glaubens in mir zugericht',
wie schön sind deine Strahlen⁷⁰.

Und dann Heinrich Schütz, Geistliche Chormusik 1648 (Ende des Dreißig-jährigen Krieges!): Also hat Gott die Welt geliebt⁷¹.

Aria

Al - so, al - so hat Gott die Welt ge - liebt, daß er sei-nen ein -

⁶⁹ Man beachte in diesem Zusammenhang das *semper et ubique* am Anfang der Praefation.

⁷⁰ Strophe 3 des Weihnachtsliedes: Ich steh an deiner Krippe hier (Gotteslob 141).

⁷¹ Motette aus der „Geistlichen Chormusik“ von Heinrich Schütz. Gesamtausgabe in Einzelheften. Herausgegeben von WILHELM KAMLAH. Nr. 12. Also hat Gott die Welt geliebt, Kassel, Bärenreiter-Ausgabe 512.

ge-bor-nen Sohn, sei-nen ein-ge-bor-nen, ein-ge-bor-nen Sohn gab,
ge-bor-nen Sohn, daß er sei-nen ein-ge-bor-nen Sohn gab,
ein-ge-bor-nen Sohn, sei-nen ein-ge-bor-nen Sohn gab,
ge-bor-nen Sohn, sei-nen ein-ge-bor-nen, ein-ge-bor-nen Sohn gab,
ge-bor-nen Sohn, sei-nen ein-ge-bor-nen Sohn gab,

(b)

auf daß al-le, al-le, al-le, al-le, die an ihn glau-ben, nicht ver-lo-ren
auf daß al-le, al-le, al-le, al-le, die an ihn, an ihn glau-ben, nicht ver-lo-ren wer-
auf daß al-le, al-le, al-le, al-le, die an ihn, an ihn glau-ben, nicht ver-lo-ren wer-
auf daß al-le, al-le, al-le, al-le, die an ihn, die an ihn glau-ben, nicht ver-lo-ren
auf daß al-le, al-le, al-le, al-le, die an ihn glau-ben, nicht ver-lo-ren

(c) (h)

wer-den, auf daß al-le, al-le, al-le, al-le, die an ihn glau-ben, nicht ver-lo-ren
-den, auf daß al-le, al-le, al-le, al-le, die an ihn glau-ben, nicht ver-lo-ren
-den, auf daß al-le, die an ihn glauben, nicht ver-lo-ren wer-
wer-den, auf daß al-le, al-le, al-le, al-le, die an ihn glauben, nicht ver-lo-ren, ver-lo-
wer-den, auf daß al-le, al-le, al-le, al-le, die an ihn glau-ben, nicht ver-lo-ren

①

wer - - den, sondern das e - wi - ge Le - ben, das e - wi - ge Le - ben, das e - wi - ge

wer - - den, sondern das e - wi - ge Le - ben, das e - wi - ge Le - ben, das e - wi - ge

den, sondern das e - wi - ge Le - ben,

- ren wer - den, son - dern das e - wi - ge Le - ben, sondern das

wer - - den, sondern das e - wi - ge Le - ben,

©

Le - ben, das e - wi - ge Le - ben ha - ben, das e - wi - ge Le - ben ha - - ben.

Leben, das e - wi - ge Le - ben ha - ben, das e - wi - ge Le - ben ha - - ben.

das e - wi - ge Le - ben ha - ben, das e - wi - ge Le - ben ha - - ben.

e - wi - ge, e - wi - ge Le - ben ha - ben, das e - wi - ge Le - ben ha - - ben.

das e - wi - ge Le - ben ha - ben, das e - wi - ge Le - ben ha - - ben.

Also hat Gott die Welt geliebt,
daß er seinen eingebornen Sohn gab,
auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden,
sondern das ewige Leben haben⁷².

Vier kurze Bemerkungen, die auch für hoffnungslose Nichtmusiker sofort verständlich sind:

⁷² Joh 3, 16.

1. ALSO — PAUSE — also ...

Hervorhebung des Wortes ‚also‘ durch die langen Notenwerte und die folgende lange Pause.

Betonung —————> Staunen, dem O des Exsultet vergleichbar.

Dagegen die Einheitsübersetzung: Gott hat die Welt so geliebt: bla, bla, bla, bla, bla, bla, bla!

2. Das Wort ALLE wird viermal wiederholt: alle, alle, alle, alle.

Ebenso das Wort NICHT (auf Schlag 2 der Alt, auf 3 der Sopran, auf 4 der Tenor, auf 1 der Baß).

Wiederholung —————> Unterstreich. Die Universalität der Erlösung wird geradezu eingehämmert.

3. DAS EWIGE LEBEN

Viermalige Wiederholung in jeweils höherer Tonlage —————> Steigerung, musikalisches Bild des Aufstiegs zum Himmel.

4. Der Wechsel vom VIERER- zum DREIER-Takt (im Mittelalter der vollkommene Takt!)

Bewegtere Melodie —————> Tanz. Tanzen und jubeln (exsultare) als Inhalt des ewigen Lebens; Schütz als Musiker ist der Vortänzer (praesul).

Schütz soll das letzte Wort haben!

(Tonbandaufnahme: Also hat Gott die Welt geliebt⁷³.)

⁷³ Schallplatte: SCHÜTZ, Geistliche Chormusik. Weihnachtsmotetten (SWV 380) (H. Rilling, Spandauer Kantorei/Berlin), Bärenreiter-Musicaphon 1319 (Kassel).

Zeichen und Wunder

*in der Sicht des Paulus und der Apostelgeschichte**

Vor 200 Jahren, 1777, schrieb Gotthold Ephraim Lessing in seiner Schrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“¹: „Wenn ich zu Christi Zeiten gelebt hätte, so würden mich die in seiner Person erfüllten Weissagungen allerdings auf ihn sehr aufmerksam gemacht haben. Hätte ich nun gar gesehen ihn Wunder tun, hätte ich keine Ursache zu zweifeln gehabt, daß es wahre Wunder gewesen, so würde ich zu einem von so lange her ausgezeichneten, wundertätigen Mann allerdings so viel Vertrauen gewonnen haben, daß ich willig meinen Verstand dem seinigen unterworfen hätte, daß ich ihm in allen Dingen geglaubt hätte, in welchen ebenso ungezweifelte Erfahrungen ihm nicht entgegen gewesen wären.

Oder wenn ich noch itzt erlebte, daß Christentum oder die christliche Religion betreffenden Weissagungen, von deren Priorität ich längst gewiß gewesen, auf die unstreitigste Art in Erfüllung gingen, wenn noch itzt von gläubigen Christen Wunder getan würden, die ich für echte Wunder erkennen müßte, was könnte mich abhalten, mich diesem *Beweise des Geistes und der Kraft*, wie ihn der Apostel nennet, zu fügen?

In dem letztern Falle war noch Origenes, der sehr recht hatte, zu sagen, daß die christliche Religion an diesem Beweise des Geistes und der Kraft einen eigenen göttlichen Beweis habe, als alle griechische Dialektik gewähren könne. Denn noch war zu seiner Zeit ‚die Kraft, wunderbare Dinge zu tun, von denen nicht gewichen‘, die nach Christi Vorschrift lebten; und wenn er ungezweifelte Beispiele hiervon hatte, so mußte er notwendig, wenn er nicht seine eigenen Sinne verleugnen wollte, jenen Beweis des Geistes und der Kraft anerkennen“.

* Der vorliegende Aufsatz gibt einen Vortrag wieder, den der Verfasser am 30. November 1978 im Vortragswerk der Theologischen Fakultät Trier gehalten hat.

¹ Lessings Werke, hg. von K. WÖLFEL, 3. Bd., Schriften II, Frankfurt a. M. 1967, 307—312; s. auch die Erläuterungen von B. LECKE, ebd. 638—640. — Die Schrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ ist eine Erwiderung auf die Kritik des Hannoverschen Lyceumsdirektors Johann Daniel Schumann im Zusammenhang mit der von Lessing betriebenen Veröffentlichung eines weiteren Kapitels aus dem Werk „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ von Hermann Samuel Reimarus, der bekanntlich ungenannt blieb.

² LESSING, a. a. O. 307 f.

Doch die Verhältnisse hätten sich geändert, seine Situation — so meint Lessing — sei nicht einmal mehr die des Origenes, im 18. Jahrhundert gäbe es keine Wunder mehr, somit sei der Beweis des Geistes und der Kraft kraftlos geworden, die Wunderberichte seien zu bloßen Nachrichten herabgesunken, die als „zufällige Geschichtswahrheiten“ durch den „Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten“ zu ersetzen seien³.

Auch wenn heute in einer neuen Welle der Irrationalität und des Rausches sowie aufgrund parapsychologischer Beiträge der Wunderglaube zuweilen wieder verständnisvoller beurteilt wird, scheint m. E. doch insgesamt unsere Situation gegenüber den biblischen Wundererzählungen der des aufklärerischen Denkers Lessing zu entsprechen. Die Wunder der Bibel werden als literarische Zeugnisse gesehen; ihre Offenbarungsqualität ist zweifelhaft geworden; der Beweis des Geistes und der Kraft hat auch in der kirchlichen Theologie an Kurswert verloren. Wie denkt man in der Kirche des NT über diesen Beweis des Geistes und der Kraft? Wie ist Lessings Stellungnahme vom ntl. Befund her zu beurteilen?

1. „Der Beweis des Geistes und der Kraft“ in Israel und in der Jesustradition

Der von Lessing im Rückgriff auf Ausführungen des Origenes angesprochene „Beweis des Geistes und der Kraft“ bezieht sich nach der Ansicht dieser Autoren auf die Offenbarung des göttlichen Geistes und der göttlichen Kraft in Zeichen und Wundern. Dies entspricht biblischer Tradition, obwohl gerade Paulus, von dem der Ausdruck „Beweis des Geistes und der Kraft“ stammt⁴, ein sehr kritisches Wunderverständnis zu erkennen gibt, das in größtem Gegensatz zum Wunderbeweis und den Wundererzählungen der Apg zu stehen scheint. Um dieses Rätsel der ntl. Wunderinterpretation zu lösen und die sehr unterschiedliche Bewertung des Wunderbeweises bei Paulus und in der Apg zu verstehen, muß zumindest kurz die Vorgeschichte des Beweises des Geistes und der Kraft in Israel und der Jesustradition aufgezeigt werden.

Wie in vielen Religionen scheinen auch innerhalb Israels „Zeichen und Wunder“ (‘ōtōt ūmōf’īm) als Mittel der Glaubensvergewisserung und des Ausweises für die Legitimität eines Gottesmannes eine Rolle gespielt zu haben⁵.

³ LESSING, a. a. O. 308 f.

⁴ 1 Kor 2, 4: *apódeixis pneumatós kai dynamēs*.

⁵ Vgl. F. STOLZ, Zeichen und Wunder. Die prophetische Legitimation und ihre Geschichte, in: ZThK 69 (1972) 133—144; ders., ‘ōt-Zeichen, in: E. JENNI — C. WESTERMANN, Theol. Handwörterbuch zum AT I, München-Zürich 1971, 91—95; F. J. HELFMEYER, ‘ōt, in: G. J. BOTTERWECK — H. RINGGREN, Theol. Wörterbuch zum AT I, Stuttgart 1973, 182—205.

Nach den Erzählungen von Mose und dem Exodusgeschehen bekräftigt Jahwe die Sendung des Moses diesem selbst, Israel und dem Pharao gegenüber durch Zeichen (vgl. Ex 3, 12; 4, 8 f. 17. 28. 30; 8, 1; 10, 1). Wie an den „ägyptischen Plagen“ (Ex 7—12) und der Errettung Israels am Schilfmeer (Ex 14) ersichtlich ist, brauchen Zeichen und Wunder — in unserer Sprache gesprochen — keineswegs primär Aufhebung von Naturgesetzlichkeit zu bedeuten⁶, vielmehr müßte man all das, was dem Menschen im Bereich der wunderbaren Schöpfung und als außergewöhnliches Geschehen Anlaß zum Staunen ist, unter den allerdings nicht einheitlichen Wunderbegriff des AT bringen⁷. Die Eröffnung einer für den Menschen unerwarteten Möglichkeit wird insbesondere mit dem Begriff *pala* bzw. *nifla* = wunderbar, außerordentlich sein und durch das entsprechende Nomen zum Ausdruck gebracht (vgl. etwa Gen 18, 14; Ps 107, 24)⁸. Am Begriff „Zeichen“ wird deutlich, daß es nicht auf eine naturwissenschaftliche oder historische Erfassung des wunderbaren Geschehens als solches ankommt, sondern darauf, daß ein Ereignis als „Zeichen“ gläubig verstanden wird. Mit der Wendung „Zeichen und Wunder“ wird insbesondere seit der deuteronomistischen Geschichtsschau das wunderbare Geschichtshandeln Gottes, das Israel mit der Herausführung aus Ägypten erfahren hat, charakterisiert (vgl. Dtn 4, 34; 6, 22; 7, 19 u. ö.).

Eine positive Sicht des Zeichens zur Glaubenserweckung und Legitimation des Prophetenwortes spricht aus der 1 Sam 10, 2 ff. überlieferten Geschichte von der Verheißung des Königtums durch Samuel Saul gegenüber und aus dem vieldiskutierten Text Jes 7, 10—17: Jesaja bietet dem König Ahas im Auftrage Jahwes ein Zeichen an.

In Israel weiß man aber auch um die Problematik des Beweises durch Zeichen und Wunder. Aufschlußreich ist hier Dtn 13, 2—4: „Wenn in deiner Mitte ein Prophet oder Traumseher aufsteht und dir ein Zeichen oder Wunder ansagt und das Zeichen oder Wunder eintrifft, das er dir genannt hat, indem er sprach: ‚Laßt uns anderen Göttern folgen, die ihr nicht kennt, und laßt uns ihnen dienen‘, so sollst du nicht auf die Worte jenes Propheten oder Traumsehers hören; denn der Herr, euer Gott, stellt euch auf die Probe, um zu erkennen, ob ihr den Herrn, euren Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele liebt.“ Zeichen und Wunder sind also schon nach diesem atl. Text keineswegs so eindeutig, daß sie die Legitimität eines Gottesmannes oder Propheten immer ausweisen, viel-

⁶ Vgl. J. SCHARBERT, Was versteht das AT unter Wunder?, in: *Bibel und Kirche* 22 (1967) 37—42; A. DEISSLER, Die Grundbotschaft des AT. Ein theologischer Durchblick, Freiburg i. B. 1972, 70—73.

⁷ Vgl. G. QUELL, Das Phänomen des Wunders im AT, in: A. KUSCHKE, Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrh. v. Chr., W. Rudolf zum 70. Geburtstag, Tübingen 1961, 253—300.

⁸ Vgl. R. ALBERTZ, *pl*⁹ ni. wunderbar sein: in: JENNI/WESTERMANN, *THAT II* 414—420.

mehr gibt es auch die falschen Propheten, die durch Zeichen und Wunder die Gläubigen irrezuführen imstande sind. Vor ihnen wird auch im NT gewarnt (vgl. Mk 13, 21 f. par Mt 24, 24). Insofern kann sich der Glaube auch nicht einfach von Zeichen und Wundern abhängig machen, vielmehr sind diese vom Glauben her kritisch zu beurteilen.

Die Problematik des Legitimationszeichens und des Wunderbeweises wird dann im NT auch von den Evangelien zum Ausdruck gebracht, nach denen Jesus zwar Wunder zum Heil des Menschen wirkt und damit anzeigt, daß die Heilsherrschaft Gottes nahe ist, aber sowohl nach dem Mk-Evangelium als auch nach der Logienquelle verweigert Jesus seinen Gegnern ein demonstratives Beglaubigungszeichen (Mk 8, 11—12; Lk 11, 29 par Mt 12, 38—40)⁹. Das Wagnis des Glaubens wird dem Menschen durch einen Wunderbeweis nicht abgenommen. Der sich Jesus und seiner Botschaft verschließende und in distanzierter Neutralität verharrende Skeptiker wird nicht durch ein Wunder überwältigt, zumal Wunderzeichen mehrdeutig sind. Die Gegner Jesu behaupten ja auch, daß er im Bunde mit Beelzebul die Dämonen austreibe (Mk 3, 22; Lk 11, 15 par Mt 12, 24). Wo Menschen nicht eine gewisse Offenheit für Jesus zeigen, bleiben seine Wunder unverstanden. Deshalb wirkt er in seiner ungläubigen Heimatstadt Nazareth keine Machttaten; wo Skepsis und Ablehnung vorrangig sind, da bleibt der Prophet verachtet; das Wunderzeichen würde nur mißdeutet; darum „konnte“ Jesus in Nazareth keine Machttat vollbringen (Mk 6, 5). Auch ein spektakuläres Beglaubigungszeichen würde die Widersacher nicht überzeugen. Die Wunder Jesu wurden also nach den Evangelien primär nicht als Beglaubigungszeichen im strengen Sinn des Wortes begriffen, die ihn etwa eindeutig als eschatologischen Propheten, Messias oder Gottessohn auswiesen, obwohl sie freilich neben ihrem Zeichencharakter für den Anbruch der Gottesherrschaft auch einen gewissen Aussagewert im Hinblick auf die Person und heilsgeschichtliche Stellung des in Wort und Tat machtvollen Boten des Reiches Gottes hatten (vgl. Lk 7, 18—23; Mt 11, 2—6). Nur gelegentlich werden die Wunder Jesu in der christlichen Überlieferung der ntl. Zeit mehr oder weniger als Legitimationszeichen verstanden¹⁰. Wie wenig die Sicht Jesu als Wundertäter schon zum wirklichen Verständnis Jesu, gerade auch des Gekreuzigten, führt, zeigt die Szene der Verspottung des am Kreuz hängenden Christus durch die jüdischen Oberen: „Andere hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten. Der Christus, der König Israels, steige jetzt vom Kreuz herab, damit wir sehen und glauben!“ (Mk 15, 31 f.). Das Kreuz Christi ist die stärkste Relativierung des Wunderbeweises, die man sich nur denken kann.

⁹ Zur Bewertung von „Zeichen“ und „Wundern“ im außerbiblischen Judentum, vgl. auch K. H. RENGSTORF, *semeion*, in: ThWNT VII, 220—227.

¹⁰ Vgl. K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1970, 26.

Schon jetzt könnten wir in einer ersten Antwort Lessing gegenüber betonen: Eine Anerkennung Jesu, die sich hauptsächlich auf seine Wunder gründet, übersieht das Ärgernis des Kreuzes, das Jesus in tiefster Erniedrigung und Ohnmacht erscheinen läßt. Aber auch schon für die Jünger Jesu zur Zeit seiner Reich-Gottes-Verkündigung war der Wunderbeweis keineswegs so eindeutig, daß das Wort Jesu: „Selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt“ (Lk 7, 23 par) für sie nicht aktuell gewesen wäre, denn er erfüllte weder die Erwartung des davidischen Messias, des Königs Israels, noch die Erwartung des zum Gericht kommenden Menschensohnes. Er war in vielem ganz anders.

II. Die Kreuzestheologie des Apostels Paulus und die kritische Interpretation von Zeichen und Wundern

Zu den oft übersehenen Merkwürdigkeiten des NT gehört es, daß der Apostel Paulus in seinen zahlreichen und themenreichen Briefen — von ganz wenigen und zum Teil umstrittenen Stellen abgesehen — fast gar nicht den irdischen Jesus zu Wort kommen läßt. So wird weder ein Gleichnis noch eine Machttat Jesu erwähnt. Ja, der wundertätige Jesus scheint für Paulus uninteressant zu sein gemäß seiner programmatischen Feststellung: „Denn während die Juden Zeichen fordern und die Griechen Weisheit suchen, verkünden wir aber Christus, den gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, den Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1Kor 1, 22—24).

Sicher ist hier in sachlicher Übereinstimmung mit der Botschaft Jesu die Zeichenforderung derer, die ihren Glauben vom Wunderbeweis abhängig machen wollen, abgewiesen und keine prinzipielle Infragestellung der Wunder Jesu ausgesprochen, aber an keiner Stelle, wo der Apostel das Christusgeschehen in Kurzfassungen oder Kurzformeln zur Sprache bringt, sind die Wunder Jesu erwähnt (vgl. etwa Gal 1, 4; 4, 4 f.; 1 Kor 15, 3 f.; 2 Kor 5, 14—21; 8, 9; Röm 3, 21—26; Phil 2, 6—11). Paulus verkündet vielmehr den Gekreuzigten, der zur Rechten Gottes erhöht und durch seinen Geist gegenwärtig ist.

Noch deutlicher wird diese Position des Apostels, wenn wir uns die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen Gegnern in Korinth nach dem 2. Korintherbrief vergegenwärtigen¹¹. Wie in die von Paulus gegründeten Gemeinden Galatiens waren auch nach Korinth, der bedeutendsten paulinischen Gemeinde im Abendland, christliche Missionare, jedoch anderer Herkunft, gekommen, denen es in relativ kurzer Zeit gelang, sich selbst als die wahren Apostel Jesu Christi aus-

¹¹ Vgl. J. ECKERT, Die Verteidigung der apostolischen Autorität im Galaterbrief und im zweiten Korintherbrief. Ein Beitrag zur Kontroverstheologie, in: ThGl 58 (1975) 1—19.

zugeben und die Autorität des Apostels Paulus radikal zu erschüttern. Worin lag ihr erstaunlicher Erfolg begründet? Wie aus der paulinischen Verteidigung zu erkennen ist, haben sich diese christlichen Wanderprediger den Korinthern mit „Apostelzeichen“ (12, 12) vorgestellt und Paulus aufgrund seiner Leiden und gewisser Mängel, besonders bei seinem letzten Auftreten in Korinth, als Apostel in Frage gestellt (10, 1. 10; 11, 6; 3, 3). Sie selbst haben sich wohl mit „Empfehlungsbriefen“ christlicher Gemeinden als durch Wunder beglaubigte geisterfüllte Missionare ausgewiesen (3, 1)¹² und auch durch ihr persönliches Auftreten in Korinth den Eindruck erweckt, daß sie zur Vermittlung überirdischer heilshafter Erkenntnis (11, 6; 13, 3) und göttlicher Kraft (12, 12) fähig sind. In Angleichung an die religiöse Wertskala der hellenistischen Welt, in der man Ausschau nach der Erscheinung göttlicher Menschen hielt (vgl. App 14), hatte in ihrer Theologie die Verkündigung von Zeichen und Wundern einen hohen Stellenwert, und es ist recht wahrscheinlich, daß sie auch Jesus vornehmlich als grandiosen Wundertäter verkündet haben¹³. In ihrem Vollendungsenthusiasmus wußten sie sich schon so sehr der himmlischen Welt zugehörig (12, 1 ff.; 5, 7), daß der Gekreuzigte und der Kreuzweg des Christen in Leid und Tod kein Gegenstand ihrer Verkündigung waren. Infolge dieser einseitig auf das Himmlische und Wunderbare fixierten Blickrichtung sahen sie in den Leiden und Niederlagen des Apostels Paulus Zeichen der Schwäche und des fehlenden Geistbesitzes (10, 2. 10; 13, 3 f.).

Was hat Paulus diesem christlichen Schwärmertum und dem Bild des wundertätigen Apostels entgegenzusetzen? In der berühmten Narrenrede des Paulus, in der er gezwungenermaßen im Vergleich mit den falschen Aposteln in Korinth wie ein Narr seine Vorzüge nennen muß (11, 1—12, 13), sagt er nicht als erstes: „Auch ich habe Wunder gewirkt“, nein, er argumentiert ganz anders: „Diener Christi sind sie? Ich rede unbesonnen. Ich bin es noch mehr: mehr in Mühsalen, mehr in Gefangenschaften, weitaus mehr in Schlägen, oftmals in Todesgefahren“ usw. Es folgt dann einer der Leidenskataloge des Apostels (vgl. 2 Kor 4, 7—12; 6, 3—10). Paulus versteht seine Leiden, die er sich in Ausübung seines apostolischen Dienstes zuzieht (1, 5), als den wahren Ausweis des Apostels, allerdings nicht bloß, weil diese „Kennmale Jesu an seinem Leib“ (Gal 6, 17) das sichtbare Kennzeichen des Repräsentanten Christi sind, sondern auch — dieses Moment darf nicht unterschlagen werden —, weil der Apostel in allem Leid von der Kraft Gottes gehalten wird: „Wir aber haben diesen Schatz“ (den apostolischen Dienst) „in zerbrechlichen Gefäßen, damit das Übergewicht an Kraft auf seiten Gottes sei und nicht bei uns; in allem bedrängt, doch nicht erdrückt, in Verlegenheit versetzt, doch nicht verzweifelnd, verfolgt, doch nicht verlassen, niedergeworfen, doch nicht vernichtet, jederzeit das Sterben Jesu an dem Leib umhertragend,

¹² Vgl. D. GEORGI, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike, Neukirchen-Vluyn 1964, 244.

¹³ Vgl. 2 Kor 5, 16 und die entsprechende Deutung von J. BLANK, in: Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung, München 1968, 304—326.

damit auch das Leben Jesu an unserem Leib offenbar werde. Denn ständig werden wir, die wir leben, zum Tod überliefert um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleisch offenbar werde“ (4, 7—11). Deshalb kann sich der Apostel paradoxerweise gerade seiner Schwachheiten rühmen, „denn die Kraft (Gottes) kommt in der Schwachheit zur Vollendung“ (12, 9; vgl. 12, 30; 13, 4).

Paulus versteht sich durchaus auch als Pneumatiker, als ein mit Geist und Kraft begabter Mensch, ja er kann auch auf seine Begabung zur Zungenrede hinweisen (1 Kor 14, 18) und im Konkurrenzkampf des Sichrühmens gegenüber seinen Gegnern von seinen ekstatischen Erlebnissen, von „Gesichten und Offenbarungen“, reden (2 Kor 12, 1—10), aber dieser Wunderbeweis zählt für ihn nicht in der Auseinandersetzung über die Legitimität eines Apostels: „Ich enthalte mich aber dessen, damit nicht jemand das mir gutschreibt über das hinaus, was er an mir sieht oder von mir hört“ (12, 6). Nur das sichtbar Nachprüfbare soll Kriterium für die Beurteilung der apostolischen Befähigung und Vollmacht sein¹⁴. Und in dieser Hinsicht kann er gegenüber dem Wunderkatalog und den Visionen seiner Gegner auf etwas sehr Sichtbares und Überprüfbares hinweisen, nämlich auf sein Missionswerk und seine Gemeinde in Korinth, die sein „Werk im Herrn“ (1 Kor 9, 1) und Ausweis der ihm geschenkten Apostelgnade ist (2 Kor 10, 2—18; Gal 2, 7—9)¹⁵. Die Christen in Korinth sind sein „Empfehlungsschreiben“, „ein Brief Christi, besorgt von uns, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln von Stein, sondern auf Tafeln menschlicher Herzen“ (3, 2 f.).

Paulus verwirft zwar nicht den traditionellen Beweis des Geistes und der Kraft in Zeichen und Wundern. In der Debatte mit seinen Kontrahenten in Korinth sagt er: „... ich stand in nichts den Überaposteln nach ... Die Kennzeichen des Apostels sind ja unter euch gewirkt worden in aller Geduld in Zeichen und Wundern und Machttaten“ (2 Kor 12, 11 f.; vgl. Röm 15, 18 f.). Aber es ist doch recht bezeichnend, daß diese Bemerkung erst ganz am Schluß der sog. Narrenrede in einer recht allgemein gehaltenen Aussage gemacht wird, jeder Hinweis auf eine konkrete Wundertat unterbleibt und der Zusatz „in aller Geduld“ den Kontext des mühevollen apostolischen Wirkens bewußtmacht. Die Vermutung liegt nahe, daß der Apostel bei seiner Interpretation der Apostelzeichen und des von ihm geforderten Beweises des Geistes und der Kraft die gesamte Arbeit zum Aufbau der Gemeinde, die effektive Verkündigung und das Gemeindeleben, zu dem auch außergewöhnliche Offenbarungen des Geistes gehörten (vgl. Gal 3, 5), miteinbezieht.

¹⁴ Vgl. J. ECKERT, Zu den Voraussetzungen der apostolischen Autorität des Paulus, in: J. HAINZ, Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im NT, Paderborn 1976, 39—55.

¹⁵ Vgl. J. HAINZ, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung, Regensburg 1972.

Der Beweis des Geistes und der Kraft besteht für Paulus weder in einem Höchstmaß an menschlicher Weisheit — unter den Berufenen gibt es nicht viele Weise, Mächtige und Hochgeborene (1 Kor 1, 26) — noch in erster Linie im Aufweis von Wundern und wunderbaren Begabungen ekstatischer Art, sondern in der Nachfolge dessen, der sich im Dienste aller erniedrigte (Phil 2, 5 ff., vgl. 2 Kor 8, 9). Deshalb ist nach Paulus, wie es der polemische Abschnitt 1 Kor 13 eindrucksvoll herausstellt, die Liebe das höchste Charisma, nicht die Glossolalie oder eine andere wunderbare Befähigung. Dieser antienthusiastischen Sicht der Wirksamkeit des Geistes entspricht es, wenn der Apostel immer wieder den Bestrebungen entgegentritt, den Besitz des heiligen Geistes nur wenigen besonders Begabten zuzugestehen (1 u. 2 Kor). Seiner Meinung nach ist jeder Christ als Pneumatiker zu einem Leben aus dem Geist Gottes und Christi aufgerufen (Gal 5, 13—6, 10; Röm 8)¹⁶. Die Offenbarung des Geistes geschieht für Paulus — bei aller Bewertung des Geistes als einer übernatürlichen Kraft — nicht mehr primär in der Sphäre von Wundern und Ekstasen und nicht im schwärmerischen Auszug aus der Geschichte, im Überspringen der geforderten christlichen Bewährung in der rauen Wirklichkeit, der Kreuzeswirklichkeit, des alltäglichen Lebens, sondern gerade in der Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten (vgl. Phil 3, 10 f.). Der Herrlichkeitstheologie seiner Gegner, der wundertätigen Superapostel, die Christus wohl einseitig als Wundertäter und Superstar verkünden und damit gegenüber dem paulinischen Evangelium einen „anderen Jesus“ predigen und einen „anderen Geist“ und ein „anderes Evangelium“ vermitteln (2 Kor 11, 4), setzt Paulus seine Kreuzestheologie mit aller Schärfe entgegen.

III. Der Wunderbeweis in der Apostelgeschichte

Vergleicht man mit der kritischen paulinischen Sicht der Zeichen und Wunder das Apostelbild und das Paulusbild der Apg, könnte man geneigt sein, den Verfasser der Apg auf die Seite der korinthischen Gegner des Paulus zu bringen — mit dem gravierenden Unterschied allerdings, daß jener Paulus den Wunderbeweis nicht abspricht, sondern auf Schritt und Tritt zuschreibt. Um den Unterschied zwischen der Theologie des Paulus und der Verkündigung des Verfassers des 3. Evangeliums und der Apg voll zu erfassen, muß man sich das gesamte Material der Apg zu Zeichen und Wundern vergegenwärtigen, was hier nur skizzenhaft erfolgen kann.

Für den ersten christlichen Schriftsteller, der die Zeit der Kirche mit werbender Intention beschreibt, scheint der Wunderbeweis durchaus wichtig zu sein. Dies zeigen z. B. die sogenannten Sammelberichte der Apg, in denen es etwa

¹⁶ Vgl. O. Kuss, Enthusiasmus und Realismus bei Paulus, in: Auslegung und Verkündigung I, Regensburg 1963, 260—270; ders., Der Römerbrief, 2. Lieferung, Regensburg 1963, 540—595 („Der Geist“).

heißt: „Es überkam aber jedermann Furcht; viele Wunder und Zeichen geschahen durch die Apostel“ (2, 43; vgl. 4, 33; 5, 12)¹⁷. Die Verkündigung des Evangeliums, dessen dynamische Ausbreitung von Jerusalem bis an die Grenzen der Erde die Apg darstellen will (1, 8), ist ständig begleitet von Zeichen und Wundern, von der Epiphanie göttlichen Geistes und göttlicher Kraft. Die Hauptakteure der Kirchengeschichte treten durchweg als große Wundertäter auf, vor allem Petrus und Paulus.

Gleich zu Beginn nach der dramatischen Schilderung des Einbruchs des Geistes in die Kirche an Pfingsten und der idealistischen Beschreibung des Gemeinschaftslebens der ersten Christen (Kap. 2) bringt Lukas die Wundererzählung über die Heilung eines Gelähmten im Namen Jesu durch Petrus (3, 1—11). Die Erzählung entspricht im Aufbau wie die Wundergeschichten der Evangelien weitgehend der literarischen Form antiker Wundererzählungen, wobei der Schluß, das Staunen der Menge, besonders hervorgehoben ist (V. 9 f.) und die christliche Note insbesondere in der sich anschließenden Rede des verhafteten Petrus hervortritt, wenn dieser sagt, daß nicht „durch die eigene Kraft und Frömmigkeit“ der Apostel, sondern aufgrund des Glaubens an den Namen Jesu das Heilungswunder erfolgt ist (3, 12. 16).

Gut hellenistisch kann Lukas in der Rede des Petrus vor dem Hohen Rat dieses Wunder als eine „Wohltat“ (euergesia) an einem kranken Menschen charakterisieren, und selbst die Gegner der Apostel — so will es der Verfasser der Apg seinen Lesern sagen — müssen diesen Einbruch göttlicher Kraft zugestehen; einen der Ratsherren läßt Lukas sagen: „Was sollen wir diesen Menschen tun? Denn daß ein unleugbares Zeichen (gnoston semeion) durch sie geschehen ist, ist allen Bewohnern Jerusalems bekannt und wir können es nicht leugnen“ (4, 16). Jedoch bekehren sich die Ratsherren nicht, nur das Volk preist Gott aufgrund dieses wunderbaren Ereignisses (4, 21 f.). Und als die Gemeinde — so heißt es im folgenden — nach der Freilassung des Petrus und Johannes um weitere Wunder betete, die die freimütige Rede der Apostel stärken sollen, „da erbehte der Ort, an dem sie versammelt waren, und alle wurden erfüllt vom heiligen Geist...“ (4, 29—31). Selbst die Wirkung des Gebetes vermag der Szenenschreiber Lukas anschaulich darzustellen.

Während die Evangelien von Jesus keine Machttat zur Bestrafung eines Menschen erzählen, scheut sich der Verfasser der Apg nicht, in der Ananias und Saphira-Geschichte Petrus ein Strafwunder zuzuschreiben (5, 1—11). Der Apostel verfügt hier wie der göttliche Mensch der hellenistischen Weltanschauung über

¹⁷ Die Wendung „Wunder und Zeichen“ (Apg. 2, 43; 6, 8; 7, 36; vgl. 1, 19. 22) begegnet in der Apg neben der geläufigeren Wendung „Zeichen und Wunder“ (4, 30; 5, 12; 14, 8; 15, 12).

die Gabe, verborgene Gedanken zu erkennen¹⁸, und gleich zweimal betont Lukas die Furcht derer, die von dieser Epiphanie göttlicher Macht hörten (VV. 5. 11).

Selbst der Schatten des Petrus ist nach Apg 5, 15 von heilender Kraft erfüllt, so daß E. Haenchen in seinem hervorragenden Apg-Kommentar bemerken kann: „Steht es aber so, dann läßt sich der Apostel nicht mehr von dem theios anthropos unterscheiden, wie ihn das Heidentum kannte und schätzte. Wir sehen hier die Gefahr, von der die volkstümliche Überlieferung über die apostolischen Wunder bedroht war: sie verwandelt den martys Jesou Christou in einem Menschen, der bis in seinem Schatten hinein von der Wunderkraft erfüllt ist und durch diese Fülle die göttliche Vollmacht unmittelbar konstatierbar macht¹⁹.“ Welch ein Unterschied zur Selbstdarstellung des Apostels Paulus!

Kaum überraschen kann, daß auch Stephanus und Philippus, diese beiden führenden Gestalten des hellenistischen Kreises der Urgemeinde, als große Wundertäter charakterisiert werden (6, 8; 8, 6 f. 13). Die Überlegenheit des christlichen Evangelisten über den heidnischen Zauberer soll die Bekehrungsgeschichte des Simon Magus aussagen (8, 9—13), in der es abschließend heißt: „Simon aber wurde ebenfalls gläubig und blieb nach seiner Taufe beständig bei Philippus; und weil er große Zeichen und machtvollen Taten geschehen sah, geriet er in Erstaunen“ (V. 3). Sein Versuch, die Gabe der Geistvermittlung den Aposteln abzukufen, mißlang jedoch (8, 18—24).

Die Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Heidentum mit Hilfe von Wundererzählungen aufzuzeigen, ist nur ein Motiv des Lukas, stärker dürfte sein Anliegen sein, zu demonstrieren, daß die Verkünder der christlichen Botschaft nicht weniger geisterfüllt und mächtig sind als die Gottesmänner des Alten Bundes und vor allem, daß sie in der Nachfolge Jesu stehen, der „gesalbt war mit heiligem Geist und Kraft“ (10, 38) und „beglaubigt durch Zeichen und Wunder“ (2, 22). In diesem Sinn sind die weiteren Wundererzählungen über Petrus zu verstehen, der in der Kraft Jesu in Lydda einen Gelähmten heilt (9, 32—35) und wie die Propheten Elija und Elischa und wie Jesus eine Tote in Joppe erweckt (9, 36—43; vgl. 1 Kön 17, 17—24; 2 Kön 4, 32—37; Mk 5, 21—43 parr.; Lk 7, 11—17; Joh 11, 1—44).

¹⁸ Vgl. L. BIELER, THEIOS ANER, Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, Wien I 1935, 87—90. Nicht ausgeschlossen ist, daß auch das Theologumenon von Gott als dem Herzenskenner (Apg 1, 24; 15, 8; vgl. 1 Sam 16, 7; 1 Kön 8, 39 u. ö.) und die Jesustradition (Mk 2, 8; 5, 30; Lk 7, 36 ff.; Joh 4, 5 ff.) für dieses Merkmal des christlichen Wundertäters mitbestimmend gewesen sind. Biblisch-jüdische und hellenistische Motive können sich gerade bei dem hellenistischen Schriftsteller Lukas durchdringen.

¹⁹ E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, Göttingen ⁸1977, 202; s. ferner H. CONZELMANN, Die Apostelgeschichte, Tübingen ²1972, z. St.

Petrus wirkt nicht bloß in der Kraft des Herrn Wunder; er erfährt sie auch selbst. So erhält er in einer Vision den entscheidenden göttlichen Wink zur Aufnahme des ersten Heiden in die Kirche, und der heidnische Hauptmann Kornelius empfängt seinerseits durch einen Engel die Weisung, sich auf den Weg zu Petrus zu machen (10, 1—33). Die wunderbare Geistbegabung der Heiden während der Rede des Petrus motiviert dann endgültig sein Ja zur Heidenmission (10, 44—48; 11, 15; 15, 8). Wiederholt wird von einer wunderbaren Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis erzählt, besonders dramatisch Apg 12, 1—25 (vgl. 5, 19).

Aufschlußreich für die Erzähltechnik des Lukas und die beinahe stereotypen Wundererzählungen der Überlieferung ist es, daß sich bei der Darstellung der paulinischen Mission die im Zusammenhang mit Petrus erzählten Wundergeschichten fast alle wiederholen²⁰. Die Offenbarung des Geistes und der Kraft geschieht in der Kirche weiter.

Auch Paulus wird ein Strafwunder zugeschrieben. Der jüdische Zauberer Barjesus wird mit Blindheit geschlagen, weil er den heidnischen Statthalter Sergius Paulus vom Übertritt zum christlichen Glauben abhalten wollte (13, 6—12)²¹.

Der heute in seiner Bedeutung für das ntl. Wunderverständnis vielerörterte hellenistische Glaube an die Erscheinung göttlicher Menschen ist in der Apg mehrmals klar bezeugt. Als Paulus in Lystra einen Gelähmten heilte, rief die Menge — so die Darstellung des Lukas —: „Die Götter sind in Menschengestalt zu uns herabgekommen“ (14, 11). Zwar läßt Lukas Barnabas und Paulus die ihnen zuteilwerdende göttliche Verehrung energisch zurückweisen (14, 14—18), aber wie sehr er doch seinen hellenistischen Lesern insinuieren möchte, daß die Boten des Evangeliums den Vergleich mit den göttlichen Menschen des antiken Volksglaubens nicht zu scheuen brauchen, zeigt Apg 28, 6, wo die Meinung der Leute auf Malta, Paulus sei ein Gott, da er bei einem Schlangenbiß nicht umkommt, unwidersprochen bleibt.

Als weitere Parallelen zu den wundererfüllten Petrusgeschichten könnten genannt werden: die nächtliche Vision, die Paulus veranlaßt, den entscheidenden Schritt von Kleinasien nach Europa zu tun (16, 9 f.), die wunderbare Befreiung aus dem Kerker in Philippi durch ein Erdbeben (6, 25 f.) — ein Engel, der Paulus wie Petrus aus dem Gefängnis führt, konnte hier nicht auftreten, da Paulus zunächst freiwillig im Gefängnis blieb (16, 27 ff.) — und die Auferweckung des

²⁰ Die Übereinstimmungen sind nach E. Haenchen weniger das Ergebnis gezielter Parallelisierung als vielmehr Ausdruck dafür, daß es „nur wenige Typen von Wundergeschichten“ gab (Apg 347).

²¹ Wie wenig man jedoch auch nach Lukas das Wunder ohne den Zusammenhang mit der Lehre Jesu isoliert betrachten darf, zeigt der Schluß der Erzählung: „Da wurde der Statthalter, gläubig, als er sah, was geschehen war; denn er staunte über die Lehre des Herrn“ (13, 12). Der Zusammenhang zwischen der Lehre und dem Wundergeschehen ist besonders deutlich Mk 1, 21—28 hervorgehoben.

Eutychos, der aufgrund der langen Rede des Paulus von der Fensterbank des 3. Stockes in die Tiefe gestürzt war (20, 9—12). War bei Petrus sein Schatten mit heilender Kraft erfüllt, so sind es bei Paulus sogar die Schweiß- und Lendentücher (19, 12)²².

Überblickt man die zahlreichen Wundererzählungen der Apg, wird man sich kaum des Eindrucks erwehren können, daß die Bedeutung von Zeichen und Wundern bei Lukas weitaus höher theologisch veranschlagt wird als bei Paulus, was sicherlich nicht allein darin begründet ist, daß jener im Vergleich zu Paulus eine mehr narrative Theologie bietet, d. h. daß das erzählerische Moment dominiert. Lessings Verständnis des Beweises des Geistes und der Kraft trifft mehr die Wunderinterpretation des Lukas als die des Paulus. Man würde aber den Verfasser der Apg mißverstehen, wenn man nicht die Motive seiner Darstellung und den Kontext seiner Wundererzählungen genau beachten würde.

Wie schon in einigen Bemerkungen zur Übereinstimmung der Wundergeschichten der Apostel mit den Wundergeschichten der atl. Gottesmänner und den Machttaten Jesu angedeutet wurde, geht es dem Verfasser der Apg bei seiner Schilderung von Wundern in der Zeit der Kirche um die Sichtbarmachung heilsgeschichtlicher Kontinuität. Gottes Heilshandeln, wie es Israel in seiner Glanzzeit erfuhr (Apg 7, 36), ist nicht beendet, sondern erreicht in der Geschichte Jesu und in der nachösterlichen Geschichte des Geistes und der Kraft in der Kirche seine Fortsetzung und Erfüllung. Wie Lukas in seinem Evangelium Jesus in der Synagoge zu Nazareth seine öffentliche Wirksamkeit durch das Prophetenwort: „Der Geist des Herrn ruht auf mir . . .“ eröffnen läßt (Lk 4, 16—21), so charakterisiert er zu Beginn der Apg durch die dramatische Schilderung über das Kommen des Geistes an Pfingsten die Zeit der Kirche als Zeit der Gegenwart des Heiligen Geistes (Apg 2). Zentrale Heilszusagen Gottes sind nach seiner Ansicht in Erfüllung gegangen²³. Die wunderbaren Ereignisse sind für ihn zwar nicht die alleinigen, aber doch besonders sichtbare Zeugnisse für die verheißene „Kraft aus der Höhe“ (Lk 24, 49; Apg 1, 8)²⁴.

Zugleich — dies ist das sekundäre Anliegen des Lukas — sollen die Zeichen und Wunder der Verkünder des Evangeliums veranschaulichen, daß diese Zeugen Christi beglaubigte Werkzeuge des Heilshandelns Gottes sind, wie es einst Moses

²² Paulus werden ferner zugeschrieben: eine Dämonenaustreibung (Apg 16, 16—18; der Dämon erkennt das wahre Wesen der christlichen Missionare: V. 17; vgl. Mk 3, 11; 5, 7) und das wunderbare Wissen über zukünftige Ereignisse, konkret: über den Schiffbruch und die Errettung (27, 10. 21 ff.). Für das Ja zur Heidenmission auf dem Apostelkonzil spielten nach Apg 15, 12 „die Zeichen und Wunder“ bei der Heidenmission des Barnabas und Paulus eine Rolle. Die Wundertätigkeit des Paulus ist auch Apg 19, 13—17 vorausgesetzt.

²³ Vgl. die Schriftzitate Jes 61, 1 f. in Lk 4, 18 f. und Joel 2, 28—32 in Apg 2, 17—21.

²⁴ Daß sich der Heilige Geist bzw. die Kraft Gottes in Zeichen und Wundern auswirkt, läßt die Apg wiederholt erkennen, vgl. außer 10, 38 (Jesus und der Hl. Geist) 1, 8; 3, 6. 2. 16; 4, 30 f.; 4, 33; 8, 29. 39; 9, 17; 16, 7.

(Apg 7, 36) und, alle Propheten überragend, Jesus Christus waren (Apg 2, 2; 10, 38; Lk 11, 29—32).

Lukas weiß jedoch auch um die Zweideutigkeit des Wunders, das keineswegs immer Anerkennung und Glauben zur Folge hat²⁵. In seinem Evangelium greift er die Tradition von der Zeichenverweigerung Jesu gegenüber den Ungläubigen auf (Lk 11, 14—23. 29—32) und hebt hervor, daß Jesus, obwohl er der wundertätige eschatologische Prophet war (Lk 24, 19, vgl. Apg 3, 22), auf Ablehnung stieß und als der leidende Prophet den Kreuzweg gehen mußte. Nur als Wundertäter ohne den Schatten und das Geheimnis des Kreuzes bleibt auch nach Lukas Jesus unverstanden (vgl. Lk 9, 20 ff.)²⁶.

Wie die Wunder Jesu als Veranschaulichungen der angebrochenen Heilszeit der umfassenderen Reich-Gottes-Verkündigung Jesu auch nach dem 3. Evangelium einzuordnen sind²⁷ und das Legitimationsmoment ein sekundäres ist, so bleibt erst recht nach der Apg die Verkündigung des Evangeliums den Wunder-taten vor- und übergeordnet²⁸. Sie sind eher das wirkungsvolle Echo der Heilsbotschaft, nicht diese selbst. Sie haben auch weniger glaubensbegründende als glaubensfördernde Funktion. Die Wunder der Apostel sind nicht einfach Inhalt des Evangeliums²⁹, wie es denn in der Apg eigentlich gar nicht um die Geschichte der Apostel als um die Geschichte des Evangeliums geht. Ein Indiz für dieses noch bestehende mangelhafte biographische Interesse ist das völlige Schweigen der Apg über den Märtyrertod des Petrus und Paulus. Erst in den Apostelgeschichten des 2. und 3. Jahrhunderts erfahren die Wunderlegenden eine starke Verselbständigung und dienen der Verherrlichung des Wunderhelden³⁰.

Wenn es sich bei den Wundern der Apg also primär — aus der Perspektive des Lukas gesehen, der diese Erzählungen gesammelt, redigiert und seiner theologischen Konzeption dienstbar gemacht hat — um literarische Veranschaulichungen der Heilsbotschaft der im Namen Jesu wirkenden Missionare handelt, wie sind dann diese Wundererzählungen selbst zu verstehen? Wie wohl bei allen Überlieferungen, die vom Staunen der Menschen angesichts wunderbarer Errettung, Heilung u. a. m. erzählen, ist auch hier die Tendenz zur Steigerung des

²⁵ Vgl. Lk 11, 15; Apg 4, 16 ff.; 14, 8—18.

²⁶ Vgl. U. BUSSE, Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas, Stuttgart 1977.

²⁷ Vgl. Lk 4, 18. 22; Apg 10, 36.

²⁸ Vgl. J. ROLOFF, Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien, Göttingen 1970 (S. 188—202: Die Apostelwunder der Acta).

²⁹ Vgl. Apg 8, 5 f. 12 f.; Lk 6, 16.

³⁰ Vgl. W. SCHNEEMELCHER u. K. SCHÄFERDICK, Apostelgeschichten des 2. u. 3. Jahrhunderts, in: E. HENNECKE — W. SCHNEEMELCHER, Ntl. Apokryphen II, Tübingen 1964, bes. 113 f.; R. SÖDER, Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike, Stuttgart 1932 (= Darmstadt 1969).

Wunderbaren bis hin zu den Legenden von der Heilkraft der Schweiß- und Lententücher des Paulus kaum zu verkennen³¹. Auch die übernommenen traditionellen Erzählformen³², die zum Teil novellistisch ausgestaltet sind, verbieten es, einfach historische Berichterstattung vorliegen zu sehen. Hinzu kommt die in der antiken Geschichtsschreibung vorherrschende Neigung, Geschichte mit einer belehrend-erbaulichen und zuweilen im Hinblick auf die Vergangenheit idealisierenden Tendenz zu schreiben³³. Zu berücksichtigen ist ferner, daß gerade Lukas in einer Weise wie sonst kein Schriftsteller des NT eine Vorliebe dafür zeigt, Glaubenswahrheiten, die ein an sich unsichtbares Geschehen zum Inhalt haben, wie die Himmelfahrt Jesu, das Kommen des Geistes und die Berufung des Paulus, als sichtbares Geschehen darzustellen³⁴. Sollte sich dieses Moment bei der Aufnahme und Ausgestaltung der Wundererzählungen nicht ausgewirkt haben?

Die Wundererzählungen der Apg sind einerseits weithin noch Ausdruck für den Glauben, daß derjenige, der sich auf Jesus Christus und sein Evangelium einläßt, Heil findet — sie veranschaulichen diese Glaubenswahrheit in vielfältiger Weise —, andererseits aber — diese Gefahr darf nicht übersehen werden — erzeugen das im Vergleich zur Selbstdarstellung des Paulus so stark auf den Wundertäter abzielende „Apostel“-bild der Apg und ihre Theologie³⁵ leicht das Mißverständnis, daß die Wirksamkeit des Heiligen Geistes nur in solchem außergewöhnlichen Geschehen erfahrbar würde. Wer die Gegenwart des Heiligen Geistes vornehmlich in Wundererzählungen verkündet, kann auch das genaue Gegenteil dessen erreichen, was er eigentlich wollte: Er fördert nicht den Glauben an die Nähe Gottes, sondern erschwert dem normalen Gläubigen, seine eigene alltägliche Geschichte gläubig — von Gott her und auf Gott hin — zu verstehen. In diesem Sinne stellte schon A. Wikenhauser kritisch zur Apg fest: „Aber in einem Punkte unterscheidet sich die Apg in ihren Aussagen über das Wirken des Geistes von den

³¹ Vgl. G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974, 277–282.

³² Siehe als hervorragende Einführung in die Exegese ntl. Wundererzählungen A. WEISER, *Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien*, Stuttgart o. J.

³³ Vgl. E. PLÜMACHER, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*. Studien zur Apg, Göttingen 1972; H. STEICHELE, *Vergleich der Apg mit der antiken Geschichtsschreibung. Eine Studie zur Erzählkunst in der Apg*, Diss. München 1971.

³⁴ Vgl. G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrtstexten und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971. E. HAENCHEN, *Gott und Mensch. Ges. Aufsätze*, Tübingen 1965, 226 Anm. 1, bemerkt treffend: „Für Paulus ist die Heilgeschichte in der Geschichte verborgen (also nur dem Glauben erkennbar: *theologia crucis*), für Lukas wird sie in der Geschichte gerade sichtbar!“

³⁵ Paulus, den Lukas trotz Apg 14, 4. 14 nicht zu den Aposteln rechnet, ist nicht mehr der leidende Apostel, sondern der sich in allen Anschlägen auf sein Leben offenbarende Held (vgl. 14, 19 f.). Zur erheblichen Differenz zwischen dem paulinischen und dem lukanischen Paulusbild vgl. J. ECKERT, *Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Gal und der Apg*, in: J. ERNST, *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des NT und im NT*, Paderborn 1972, 281–311.

Briefen des Apostels Paulus. Sie enthält keine klaren und unzweideutigen Anhaltspunkte dafür, daß das religiöse und sittliche Leben der Christen mit dem Besitz des Heiligen Geistes in Zusammenhang stehe³⁶.

Ungleich stärker als Paulus, jedoch nicht in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu ihm, hebt der Verfasser der App die Offenbarung des Geistes und der Kraft in Zeichen und Wundern hervor. Für Paulus dagegen erfolgt diese Offenbarung in erster Linie in dem geisterfüllten normalen Leben eines jeden Christen, zu dem der Apostel immer wieder aufruft (vgl. Gal 5, 13—6, 10). Sieht man in dieser Weise den Beweis des Geistes und der Kraft, dann ist der von Lessing so beklagte „garstige breite Graben“ zwischen unserer Gegenwart und dem NT gar nicht so breit³⁷.

³⁶ A. WIKENHAUSER, Die Apostelgeschichte, Regensburg 1961, 102.

³⁷ LESSING, a. a. O. 311. — Lessing überfrachtet auch in der Hinsicht den Wunderbeweis, wenn er von der Unterwerfung des Verstandes auf Grund des Wunders spricht (307 f.). Diese Funktion spricht das NT in dieser Weise den Wundern nicht zu, denn dann wäre der blinde Glaube gegenüber allen Wundertätern gefordert und die Einsicht in das Evangelium wäre eine zweitrangige Sache.

Mariens leibliche Verherrlichung

Zu einem Entwurf von J. Ratzinger

Das Assumpta-Dogma von 1950 gehört für Peter Brunner¹ zu jenen Ereignissen, durch die im ökumenischen Gespräch mit der katholischen Kirche die Türe endgültig ins Schloß gefallen ist. Auch Hans Küng² hat Schwierigkeiten, dieses Dogma in ein Gesamtkonzept des Christentums einzufügen. Kritisch vermerkt er, Pius XII., der letzte völlig absolutistisch regierende Papst, habe „gegen alle protestantischen, orthodoxen und innerkatholischen Bedenken“ die Proklamation dieses Dogmas vollzogen. „Wovon nun freilich nicht nur die Schrift, sondern auch die Tradition des ersten halben Jahrtausends nichts weiß, und zunächst nur apokryphe Quellen, Legenden, Bilder und Feste zu reden beginnen.“

Diese beiden Autoren mögen für die geistige Stimmungslage stehen, in der im katholischen Bereich wie in der Ökumene über das Assumpta-Dogma diskutiert wird. Es gehört nach einer neueren ökumenischen Bestandsaufnahme zu jenen kirchentrennenden Gegensätzen, die „es nicht nur rechtfertigen, sondern notwendig machen, die Kirchentrennung aufrechtzuerhalten und zu bekräftigen“³.

Um so mehr sind solche Versuche zu begrüßen, die auf dieses Dogma Licht zu werfen versuchen. Zu ihnen zählt ein neuerlich erschienenes Bändchen von J. Ratzinger⁴. Mit dieser aus Vorträgen erwachsenen Schrift will der nunmehrige Kardinal und Erzbischof von München und Freising helfen, „das Unverlierbare am Marienglauben der Kirche neu zu verstehen und anzueignen“ (8). Im Zusammenhang der mariologischen Hauptdogmen widmet Ratzinger dem Glaubenssatz von der leiblichen Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit ein Kapitel. Um dieses geht es in den folgenden Überlegungen. In einem ersten Schritt soll Ratzingers Versuch vorgestellt und in einem zweiten kritisch beleuchtet werden.

¹ Reform-Reformation, Einst — Heute. Elemente eines ökumenischen Dialogs im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablaßthesen. In: KuD 13 (1967) 159—183, hier 182. Vgl. auch H. M. KÖSTER, De novo Dogmate Mariano quid Protestantess Germaniae sentiant. In: Marianum 17 (1955) 37—75 (Lit.).

² Christsein, München—Zürich 1974, 451 f.

³ Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, hrsg. v. J. FEINER und L. VISCHER, Freiburg—Zürich ⁵1973, 650.

⁴ Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche (= Kriterien 44), Einsiedeln 1977.

1. *Das Assumpta-Dogma als Hymnus*

Eine erste Unterscheidung, mit der J. Ratzinger das Verständnis des Assumpta-Dogmas in die rechten Bahnen lenken möchte, hält fest, „daß es sich hier nicht um historische Überlieferung eines historischen Faktums handeln kann und daß die Aussage mißverstanden ist, wenn sie als solche betrachtet und dargeboten wird“ (72). In dieser Abgrenzung liege auch „der entscheidende Unterschied“ (ebd.) zur Auferstehung Christi. Wenn diese auch nicht rundum als ein innergeschichtliches Ereignis betrachtet werden könne, so reiche sie dennoch als Auferweckung des Gekreuzigten, der sich als Auferstandener kundgibt, in die Geschichte hinein (72). Und hier besteht ein Unterschied zum Assumpta-Dogma. Der Definitionstext bestimme „den Inhalt dieses Glaubenssatzes deutlich nicht als historische, sondern als theologische Aussage“ (73).

Zum Verständnis dieser Distinktion hängt es nun entscheidend davon ab, was der Begriff ‚theologisch‘ als Gegenüberstellung zu ‚historisch‘ umschließt.

Dazu erinnert Ratzinger zunächst daran, daß der entscheidende Antrieb zur Gestaltwerdung dieses Glaubenssatzes die Verehrung Mariens gewesen sei. Nicht nur ein Blick auf die Entwicklungsgeschichte des Dogmas, sondern auch auf seine Sprachgestalt können zeigen, daß es „weniger im Inhaltlichen einer Aussage als im Akt der Huldigung, der Verherrlichung seinen Ursprung, seine Triebkraft und auch seine Zielsetzung hat“ (73). Was die Ostkirche im feierlichen Marienlob ihrer Liturgie vollzieht, geschah in ähnlicher Weise in dieser Dogmatisierung, „die sozusagen feierlichste Form von Hymnologie sein wollte und auch primär so, als Verehrungsakt verstanden werden muß“ (73 f.).

Der Grund für diese ganz besondere Form des Lobpreises ist im Inhalt des Dogmas genannt: „Die Verehrung bezieht sich auf die, die lebt; die zu Hause ist; die wirklich jenseits des Todes, am Ziel angekommen ist“ (74).

Als erste Konkretisierung der oben genannten Gegenüberstellung ist also festzuhalten: Das Assumpta-Dogma ist nicht Feststellung eines historischen Tatbestandes; sondern hier handelt es sich „um einen Akt der Verehrung Marias, der sozusagen durch die Gestalt des Dogmas höchste und höchstbeständige Preisung der Mutter, Liturgie des Glaubens sein will“ (74). Oder kürzer: Das Assumpta-Dogma ist die „oberste Stufe der Kanonisation“ (76. 81).

Biblische Grundlage für diesen Lobpreis sind Lk 1, 45. 48. Ferner führt Ratzinger an, daß der Gott der Bibel durch die Geschichte konkreter Menschen leibhaftige Züge erhält. Israel ruft ihn als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs an. Sich lobpreisend zu diesem Gott zu bekennen, heißt, einen Gott der Lebenden anzubeten und nicht der Toten. Dies hatte Jesus den Sadduzäern als innere Konsequenz des jüdischen Gottesglaubens vorgehalten (vgl. Mk 12, 18–27) (75 ff.).

2. Himmelfahrt als Christusgemeinschaft

Inwiefern folgt aber aus diesem Gottesglauben, der die Gewißheit der Auferstehung als notwendigen Bestandteil einschließt, die Zentralaussage des Dogmas, daß Maria mit *Leib und Seele* in die Herrlichkeit des Himmels aufgenommen wurde?

Eine erste Antwort auf diese Frage gibt Ratzinger von einem ausgeweiteten Begriff des Todes her. „Tod ist als Scheitern der Autarkie, als Unmöglichkeit, sich selbst Stand zu geben, nicht bloß ein somatisches, sondern ein menschliches Phänomen von umfassender Tiefe. Wo aber der uns nun eingeborene Versuch ganz fehlt, wo die reine Selbstenteignung dessen ist, der sich nicht auf sich selber stellt (= Gnade!), da ist nicht »Tod« (auch wenn somatisches Ende da ist), sondern da geht der ganze Mensch ins Heil, weil er als Ganzer ohne Abzug ewig in Gottes lebensschaffendem Gedächtnis steht, der ihn als ihn selbst, im *eigenen* Leben festhält“ (79 f.).

Einen zweiten Antwortversuch bietet Ratzinger vom Verständnis der Taufe her. Durch sie nimmt der Getaufte jetzt schon an Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi teil. Explizit sage dies Eph 2, 6 aus: „Er hat euch mit auferweckt und euch zur Rechten Christi Jesu gesetzt.“

Von diesem Schriftwort her verliert nach Ratzinger „die Formel von der »Aufnahme« Marias mit Leib und Seele ... alles Spekulative und Willkürliche“ (80 f.). Wenn auf Grund ihres Glaubens (vgl. Lk 1, 45) in Maria „das ganze Wesen der Taufe verwirklicht ist“, wenn in ihr daher „der Tod verschlungen ist in den Sieg Christi hinein“, dann besagt das Dogma von der Verherrlichung Mariens, „daß in ihr alles der Taufe (dem Glauben) noch Widerstehende durch den Tod des irdischen Lebens ohne Rückstand überwunden ist“ (81). Oder anders formuliert: Aufnahme Mariens in den Himmel bedeutet, „Überwindung des Todes ... in der endgültig-eschatologischen Gestalt“; kann man doch nach Ratzinger „die Formel »corpore et anima« ... einfach mit »eschatologisch« wiedergeben (77).

Ekklesiologische Abrundung erfährt diese Deutung durch einen typologischen Vergleich Mariens mit der Kirche: Die Verherrlichung der Mutter des Herrn ist Inbegriff dafür, daß der Kirche Heil nicht nur versprochen, sondern in Maria bereits erfüllt und gegenwärtig ist (81. 67 f.).

Die eingangs getroffene Kennzeichnung des Assumpta-Dogmas als *theologische* Aussage (im Gegensatz zu historischer Tatsachenbeschreibung) erfährt nun zusammenfassend folgende Konkretisierung: 1. Das Dogma ist eine Hochform des Marienlobes; 2. es bekennt für Maria die volle Verwirklichung des den Menschen in Glaube und Taufe gewährten Christusbundes; 3. es ist Ausdruck für das getretete Israel.

3. Im Horizont eschatologischer Grundsätze

Ratzingers mariologischer Entwurf steht im Zusammenhang mit früheren Antwortversuchen zu Fragen der Eschatologie. Diese sind sämtlich von dem Bemühen gekennzeichnet, die Ganzheit des christlichen Heiles zu betonen, das Leib und Seele umfaßt. „Es ist der ganze Mensch, der ins Heil kommt, und es ist die ganze Welt, die daran teilnimmt⁵.“

Von diesem Ansatz her tritt Ratzinger G. Greshakes⁶ These entgegen, „daß im Tod Auferstehung des Leibes geschieht“. Dies bedeutete dann u. a., daß das, was das Dogma von Maria bekennt, von jedem Verstorbenen gelte. Diese Position nennt Ratzinger⁷ „einen verschärften Platonismus“; in ihr sei „der Leib definitiv aus der Hoffnung des Heils gestrichen“. Greshakes Versuch würde „einen letzten Dualismus bedeuten, bei dem der ganze Bereich der Materie aus dem Schöpfungsziel herausgenommen und zu einer Wirklichkeit zweiter Ordnung gemacht wird⁸“.

Auf dem Hintergrund dieser deutlichen Grenzziehung stellen sich nun einige Fragen an Ratzingers Interpretation des Assumpta-Dogmas. Diese Fragen — das sei hier gleichsam als Parenthese eingeschoben — wären gewiß deutlich mißverstanden, wollte man in ihnen mehr sehen als das Bemühen, die nicht geringe hermeneutische und theologische Herausforderung dieses Dogmas und der es erläuternden Bulle in verantwortlichem Nachdenken aufzunehmen. Wer mehr hinter diesen Fragen sieht, mißversteht ihre Intention.

4. Historisch-theologisch?

Ist Ratzingers Distinktion ‚historisch-theologisch‘ differenziert genug, um das leibliche Moment der Verklärung Mariens einzuholen?

Auf der Leiblichkeit der Verklärung scheint doch gerade der Akzent der Definition und der sie einleitenden Erklärung zu liegen. Die unmittelbare Aussage des Dogmas, daß Maria corpore et anima zur himmlischen Herrlichkeit aufgenommen wurde⁹, ist von vielfältigen Formulierungen der Dogmatisierungsbulle gerahmt, die ausdrücklich die corporea assumptio B.M.V. hervorheben. Gerade

⁵ Dogma und Verkündigung, München—Freiburg 1973, 311; vgl. auch Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche. In: IKZ 5 (1976) 218—234, bes. 219 f.

⁶ G. GRESHAKE — G. LOHFINK, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (= QD 71), Freiburg—Basel—Wien 1975, 118 f.; vgl. ebd., Anm. 93.

⁷ Eschatologie — Tod und ewiges Leben (= Kleine Katholische Dogmatik IX), Regensburg 1977, 98.

⁸ Ebd., 159.

⁹ AAS 42 (1950) 770.

diese Wendung findet sich zehnmal. Hinzu kommen Äußerungen wie: „Mariens heiliger Leib sei niemals der Verwesung des Grabes anheimgefallen, niemals sei das erhabene Wohnzelt des göttlichen Wortes zu Staub und Asche geworden¹⁰.“ Die corruptio corporea wird als Verwesung und Zerfall des Leichnams verstanden¹¹. Von ihr bleibt Maria durch ein Gnadenprivileg bewahrt¹². Wenn das Dogma davon spricht, daß Maria corpore et anima zur himmlischen Herrlichkeit erhoben sei, dann schließt dies nach der Aussageintention der Bulle den korrespondierenden Gedanken ein, daß Mariens Leib nicht zu Staub zerfallen ist.

Greift die von Ratzinger der Formel ‚corpore et anima‘ supponierte Bedeutung als „eschatologisch“ wirklich die drängende Herausforderung auf, die die Dogmatisierungsbulle mit der Formulierung ‚mit Leib und Seele‘ darstellt? Aus dem Text der Bulle geht jedenfalls nicht hervor, daß der Papst die Wendung ‚corpore et anima‘ nur als Umschreibung für den ganzen Menschen gewertet hätte, der nun voll in Gottes Heil ist. Aller Nachdruck liegt auf der Aussage, daß Maria im Leibe verklärt wurde. Deshalb die wiederholte Rede von der corporea assumptio. Vor allem macht die starke Betonung der Unverwestheit ihres Leibes deutlich, wie „massiv“ man sich die Verherrlichung Mariens vorstellte.

Darum dürfte für den Text der Bulle die Gegenüberstellung ‚historisch-theologisch‘ zu weit gefaßt sein. Der wiederholte Hinweis, daß Mariens Leib vor der Verwesung bewahrt blieb, ist vom Text her wohl kaum nur als theologische Deutung gemeint. Er impliziert doch zumindest die Überzeugung, daß es sich bei der Verherrlichung Mariens wesentlich auch um ein in die Geschichte hineinragendes Ereignis handelt. Zerfall eines Leichnams bzw. Unverwestheit eines Leibes: dies sind im Horizont der Bulle geschichtsbezogene Aussagen.

Deshalb erweist sich Ratzingers Distinktion als nur bedingt hilfreich. Sie vermag deutlich zu machen, daß es für das Assumpta-Dogma keine unmittelbar apostolische Überlieferung gibt und daß theologische Besinnung und religiöse Meditation die eigentlichen Triebkräfte für die Ausgestaltung dieses Dogmas waren. Aber daß die Dogmatisierungsbulle mit Blick auf den unverwesten Leib Mariens ausdrücklich ein die Geschichte berührendes Vorkommnis aussagt, wird durch die gewählte Distinktion nicht eingefangen.

5. Grenzen der Bulle?

Sollte es sich aber bei diesen geschichtlichen Implikationen des Dogmas nur um zeitbedingte Vorstellungen handeln, die nicht zu seiner Wesensaussage gehören, kann dies nur unter zwei Voraussetzungen behauptet werden:

¹⁰ Nach R. GRABER, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren, Würzburg 1951, 189.

¹¹ Vgl. AAS 42 (1950) 754, bes. 765 f.

¹² Ebd., 754.

Erstens wäre aufzuzeigen, daß bei den beiden anthropologischen Konstituenten ‚Leib und Seele‘ die stark gegenständlich dinghafte Sicht des Leibes zugunsten einer integrierteren Betrachtung beider Momente zurückzunehmen und als zeitgeschichtlich bedingte Schweise einzustufen ist.

Zweitens wäre nachzuweisen, daß in der Dogmatisierungsbulle der analoge und bildhafte Charakter aller eschatologischen Aussagen klarer hätte zum Ausdruck kommen müssen.

Nach Ratzinger¹³ sind sich die biblischen Schriftsteller „der Unmöglichkeit einer direkten, begrifflich angemessenen Darstellung der endzeitlichen Wirklichkeiten sehr wohl bewußt“. Und die Bulle *Munificentissimus Deus*? Ist nicht genau dies eine ihrer Grenzen, daß sie zu wenig die analoge und bildhafte Eigenart eschatologischer Aussagen durchscheinen läßt? Leider steht eine ausdrückliche und kritische Analyse der philosophisch-theologischen Voraussetzungen der Dogmatisierungsbulle und ihrer sprachlichen Eigenart unseres Wissens bisher noch aus.

Eine indirekte Kritik und Weiterführung scheint uns Ratzinger insofern zu bieten, als er vom Glaubensbegriff und von dem in der Taufe geknüpften Christusbezug her das *Assumpta-Dogma* zu erschließen sucht. Möchte er doch mit diesem Ansatz „alles Spekulative und Willkürliche“ (81) im Verständnis der Formel von der Aufnahme Mariens *mit Leib und Seele* in die Herrlichkeit des Himmels auffangen.

Greift man diesen Gedanken auf, stellt sich einem mit Blick auf *Munificentissimus Deus* notwendig die Frage: Meint die von Papst Pius XII. so deutlich akzentuierte *assumptio corporea* als persönliches Gnadenprivileg Mariens *mehr* als die personale Identität ihrer geschichtlichen und ihrer verherrlichten Existenz, *mehr* als die absolute Vollendung von Mariens irdischem Pilgerweg, *mehr* als für andere verstorbene Gläubige auch erhofft werden darf?

Stellt man sich *Munificentissimus Deus* gegenüber auf einen kritisch-weiterführenden Standpunkt, wäre etwa zu sagen: Wie die Identität von geschichtlicher und eschatologischer Existenz zu denken ist, wie die Vollendung von Mariens irdischem Leben letztlich aussieht, läßt sich nur in den bekannten paulinischen Antithesen beantworten (vgl. 1 Kor 15, 42—44). Mehr als das theologische Hoffnungswort, daß Gottes Schöpfung seiner Neuschöpfung nicht zum Opfer fällt, mehr als daß der Mensch (und damit auch Maria) „als Ganzer ohne Abzug ewig in Gottes lebensschaffendem Gedächtnis steht, das ihn als ihn selbst im *eigenen* Leben festhält“ (79 f.), wird man dann wohl kaum sagen können.

Interessanterweise sind neuere systematische Veröffentlichungen äußerst zurückhaltend in der Auskunft darüber, inwieweit der Glaubenssatz von der *assumptio corporea* eine persönliche Auszeichnung Mariens meint.

¹³ Dogma und Verkündigung, 303.

Nach W. Beinert¹⁴ bleibt im Dogma „die Frage ausgeklammert, ob nicht jede Aufnahme eines Menschen in die Herrlichkeit Gottes immer die vollmenschliche Herrlichkeit, also die des Leibes und der Seele meint. Das würde dann bedeuten, daß jeder Mensch, der in Christus stirbt, das nämliche erfährt, was das Dogma von Maria aussagt. Es will, recht verstanden, diese Frage nicht entscheiden.“

Ähnlich urteilt Donal Flanagan¹⁵: „Weder die Definition der Aufnahme Marias in den Himmel noch die christliche Tradition... huldigen einer exklusiven Haltung. Von beiden kann man nicht behaupten, daß sie in der Gegenwart für jeden anderen Menschen als Maria den Endzustand der Herrlichkeit ausschließen.“

Auch K. Rahners¹⁶ Antwort liegt auf dieser Linie. Eine besondere Auszeichnung Mariens wird nicht ausdrücklich formuliert: „Assumptio der seligen Jungfrau mit Leib und Seele in den Himmel sagt nichts anderes von Maria als dasjenige, was wir auch für uns in dem Glaubenssatz des Apostolischen Glaubensbekenntnisses bekennen: Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben... Wir bekennen... von Maria, was wir als unsere Hoffnung für uns alle bekennen. Diese Assumptio ist nichts als die Vollendung der Heilstat Gottes an einem Menschen, an diesem Menschen, die Vollendung einer Heilstat Gottes und seiner Gnade allein, die wir auch für uns erhoffen. Die Grundsubstanz, das sachlich damit Gemeinte also, ist eine durchaus gemeinschaftliche Selbstverständlichkeit“.

Den Leser lassen diese Antwortversuche so lange unbefriedigt, bis aufgezeigt ist, wie diese Lösungen mit der Intention von Munificentissimus Deus übereinstimmen. Auf ihrem Hintergrund stellt sich ihm die Frage, wollte der Papst mit dem Glaubenssatz von der leiblichen Verherrlichung Mariens wirklich nur eine „gemeinchristliche Selbstverständlichkeit“¹⁷ proklamieren? So lange die Verbindung solcher Interpretationen mit Munificentissimus Deus nicht deutlicher aufgewiesen wird, müssen sich auch protestantische Kritiker erstaunt fragen, ob sie nicht fast dreißig Jahre gegen ein falsch verstandenes Dogma gekämpft haben. Sollte die Behauptung, die Türe zum ökumenischen Gespräch sei nun endgültig ins Schloß gefallen, doch auf einem Mißverständnis beruhen?

¹⁴ Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie, Freiburg—Basel—Wien 1973, 85. Vgl. auch B. Welte, Maria, die Mutter Jesu, Freiburg—Basel—Wien 1978, 86—93.

¹⁵ Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel. In: Conc 5 (1969) 60—66, Zitat 62.

¹⁶ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg—Basel—Wien 1976, 375.

¹⁷ Ebd.

6. *Das Assumpta-Dogma ein Hymnus?*

Nochmals zurück zu J. Ratzinger. Er sieht die Entwicklungsgeschichte des Dogmas vom wachsenden Marienlob her bestimmt und kennzeichnet auch seine Sprachgestalt als Hochform der Marienverehrung.

Mißt man die Kennzeichnung der Definitionsformel als Hymnus und Lobpreis am Gesamttext der Dogmatisierungsbulle, zeigt sich, daß dem feierlich-ausladenden Passus der Definition eine lange, begründende und lehrhafte Hinführung vorausgeht. Auch kann nicht übersehen werden, daß die Definitionsformel einmündet in den Satz: „Wenn daher, was Gott verhüte, jemand diese Wahrheit, die von Uns definiert worden ist, zu leugnen oder bewußt in Zweifel zu ziehen wagt, so soll er wissen, daß er vollständig vom göttlichen und katholischen Glauben abgefallen ist¹⁸.“ Im letzten Absatz heißt es dann noch dezidiert: „Keinem Menschen sei es also erlaubt, diese Unsere Erklärung, Verkündigung und Definition ungültig zu machen, ihr in verwegener Kühnheit entgegenzutreten oder sie zu bekämpfen! Sollte sich aber jemand unterfangen, es dennoch zu tun, so möge er wissen, daß er den Zorn des Allmächtigen Gottes und der heiligen Apostel Petrus und Paulus auf sich herabrufen¹⁹!“

Sind es nicht gerade diese Formulierungen, die die Definition letztlich doch zu einem ehernen Glaubensgesetz machen, das über Sein oder Nichtsein eines katholischen Christen entscheiden soll? Erschweren nicht vor allem solche beschwörend-schneidenden Aussagen im ökumenischen Gespräch eine positive Wertung des päpstlichen Lehramtes²⁰?

Will man aber dennoch hier von einem Hymnus sprechen und das Marienlob als den entscheidenden Sinn dieses Dogmas festhalten, ist dies nur so möglich, daß man im Hinblick auf die zitierten beiden Abschnitte von einem nicht gerade ausgewogenen Abgesang dieses Hymnus spricht.

7. *Rückblick*

Verbindender Gedanke sämtlicher hier vorgebrachten Fragen und Überlegungen war das Anliegen, die Interpretation des Assumpta-Dogmas möglichst nahe am Text der Bulle (mit all ihren Klippen) zu führen. Nur so läßt sich die Legitimität der Auslegungsversuche einsehbar machen.

¹⁸ Nach R. GRABER, *Die marianischen Weltrundschreiben*, 198.

¹⁹ Ebd., 19.

²⁰ Vgl. H. FRIES, *Das Papsttum als ökumenische Frage*. In: *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche*. Fs. für H. Tüchle, hrsg. v. G. SCHWAIGER, München—Paderborn—Wien 1975, 585—610, bes. 605.

Gewiß, Ratzinger verweist einleitend auf den begrenzten Raum und das besondere Genre seines kleinen Büchleins (Betrachtungen). Aber ist eine solche Schrift, die sich als eine überblickhafte Auskunft darüber versteht, „was nun eigentlich vom Marienglauben geblieben ist und was auch weiterhin bleiben soll“ (7), wirklich überfordert, wenn man sie auf durchaus virulente Probleme des aktuellen katholischen Glaubensbewußtseins hin befragt? Theologische Spitzfindigkeiten intendieren die hier vorgebrachten Fragen nicht.

Abschließend nochmals: das leitende Anliegen dieser Zeilen war nicht besser-wisserische Kritik. Vielmehr sind sie von der Einsicht diktiert, zeitgemäße Erklärung des Glaubens fest an den Text der überlieferten Zeugnisse zu binden und sie so als legitim nachprüfbar zu machen.

„Advocatus pauperum“

Zum 675. Todestag des Schutzpatrons der Juristen, des hl. Ivo Helori*

„Universität und Fakultät versammelten sich um acht Uhr morgens in der Ivo-Kapelle, wo dann — meist von einem infulierten Prälaten — eine Messe zelebriert wurde. Die Fakultät erschien dann immer in ‚Mantelkleydern weillen ein Offertorium ist‘. Anschließend begab man sich in die ‚stuba facultatis‘, von wo sich die Festgemeinde unter Vorantritt des Universitäts- und des Fakultätszepters nach St. Stephan begab. In der Stephanskirche wurde ein Hochamt gelesen und ein Panegyricus auf den hl. Ivo gehalten, worauf eine Kollation (‚convivium Ivonisticum‘, ‚Kränzmahl‘) im Universitätshause folgte. Zum Feste wurde die Ivo-Kapelle mit ‚türkischen‘ Teppichen geschmückt, ein Predigtstuhl von St. Stephan entliehen. Der Weg der Prozession zum Dom wurde mit Spalier (‚Mayenpaumb‘) geschmückt und mit Gras bestreut. Beim Hochamt wirkten sechs Trompeter, ein Pauker und bis zu fünfzig Sänger mit¹.“

Der Mann, dem — hier an der Universität Wien noch im frühen 18. Jahrhundert — diese außergewöhnliche Ehrung zuteil wurde, war kurz nach der Wende zum 14. Jahrhundert, am 19. Mai 1303, noch nicht fünfzigjährig und völlig verarmt auf dem bretonischen Herrensitz Kermartin nordwestlich von St. Brieuc im heutigen Departement Côte-du-Nord verstorben. Als Sohn eines Landedelmannes am 17. Oktober 1253 geboren, hatte Ivo Helori nach dem Studium der Theologie und beider Rechte in Paris und Orléans dem Archidiakon von Rennes und dem Bischof von Tréguier zwölf Jahre als Official gedient, dann aber — um sein vierzigstes Lebensjahr — seine Aufgabe in der Seelsorge gesucht, eine Pfarrstelle in der Nähe seines väterlichen Besitzes Kermartin versorgt und sich nebenbei als Advokat vor allem der Armen, Witwen und Waisen vor kirchlichen und weltlichen Gerichten seiner näheren Heimat angenommen. Die letzten Lebensjahre verbrachte er in Kermartin mit der Betreuung von Kranken und Hilflosen, für die er sein Haus geöffnet hatte.

* Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um die Wiedergabe eines Vortrages, den der Verfasser, Vorsitzender Richter am Landgericht Köln und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kirchenrecht und rheinische Kirchenrechtsgeschichte der Universität Köln, im Mai 1978 aus Anlaß des 675. Todestages des Schutzpatrons der Juristen, des hl. Ivo Helori, in Köln gehalten hat.

¹ GALL, FRANZ, Die St.-Ivo-Kapelle in Wien, in: Jb. f. Landeskunde v. Niederösterreich NF 36 (1964), S. 491 ff. (493).

Daß die Lebensgeschichte² dieses so ganz unscheinbaren Menschen, der weder die Wissenschaft durch gelehrte Werke noch die Judikatur mit berühmten Entscheidungen bereichert hat, für nahezu 500 Jahre, nämlich bis zur Zeit der Großen Französischen Revolution, jedem abendländischen Juristen durchaus geläufig war, führt schon an jenen Bereich des Unerklärbaren heran, der auch einer rein wissenschaftlich verstandenen Hagiologie unzugänglich ist. Kaum 200 Jahre nach seinem Tode wurde er nicht nur als Patron der Bretagne, sondern allgemein als Schutzpatron der Rechtsgelehrten, Rechtsanwälte, Gerichtsdieners, Ministerialbeamten, Notare, Pfarrer, Armen, Witwen und Waisen verehrt, „qui n'était pas une petite clientèle“, wie Louis Réau in seiner „Iconographie de l'Art Chrétien“³ mit Recht bemerkt. Schon 1330 hatte die Kirche den Kanonisationsprozeß eingeleitet, der 1347 durch den in Avignon residierenden Papst Klemens VI. abgeschlossen wurde. Ivos Ruhm als Juristen- und Rechtspatron war so verbreitet, daß hiergegen das Ansehen anderer dem Rechtsleben verbundener Heiliger, z. B. seines Namensvetters, des hl. Ivo von Chartres (1040—1116), des hl. Raimundus von Pennaforte (1180—1275), des hl. Nikolaus von Myra und der hl. Katharina von Alexandrien, nichts auszurichten vermochte. 1632 erschien in Lüttich die Schrift eines Jesuiten namens Johannes Roberti mit dem Titel „Sanctorum quinquaginta iuris peritorum elogia contra popularum commentum de solo Ivone“ (Lob der fünfzig rechtskundigen Heiligen wider das Volksmärchen vom einzigen Ivo). Der Unmut des Verfassers konnte jedoch den hl. Ivo kaum ernstlich treffen. Das Werk bildete aber immerhin einen Beitrag zur Widerlegung des bekannten Syllogismus „Juristen — schlechte Christen“, dem der große Rechtshistoriker Roderich Stintzing 1875 sogar eine gleichnamige Monographie gewidmet hat.

Was die Entwicklung des Ivo-Kultes⁴ so eindrucksvoll macht, ist vor allem die Tatsache, daß der Heilige sowohl vom einfachen Volk als auch von den

² Über die Vita des hl. Ivo vgl. BURMEISTER, KARL HEINZ, Der hl. Ivo und seine Verehrung an den dt. Rechtsfakultäten, in: ZRG (G) 92 (1975), S. 60 ff. (dort S. 60 Anm. 1 Zusammenstellung des wichtigsten französischen Schrifttums); HEINERTH, HANS CHRISTOPH, Die Heiligen und das Recht, Freiburg/Br. 1939, S. 76 ff.; MOELLER, ERNST VON, Der hl. Ivo als Schutzpatron der Juristen und die Ivo-Bruderschaften, in: HistVjSchr 12 (1909), S. 321 ff.; RÉAU, LOUIS, Iconographie de l'Art Chrétien, 3 Bde. Paris 1955/59, hier Bd. 3/3 (1959), S. 1353 ff. (1353); SCHOTT, CLAUDIETTER, u. ERLER, ADALBERT, s. v. Ivo Helori, in: Hdwb z. dt. Rechtsgesch., Bd. 2, Sp. 511 f.; SPRUNG, RAINER, Die Verehrung des hl. Ivo an der Universität Innsbruck, in: Ex Aequo et Bono, Festschrift f. Willibald Plöchl, Innsbruck 1977, S. 129 ff.; STOLZ, E., Die Patrone der Universität Tübingen und ihre Fakultäten, in: TübTheolQ 108 (1927), S. 1 ff.; TURCK, ULRICH, s. v. Ivo Hélori, in: LThK, 2. Aufl., Bd. 5, Sp. 826 f.; VIES DES SAINTS ET DES BIENHEUREUX, ed. par les Bénédictins de Paris, Tom. V, Paris 1947, p. 380 ff.

³ RÉAU, S. 1354.

⁴ Vgl. hierzu u. a. BURMEISTER, passim; HEINERTH, S. 86 ff.; v. MOELLER, S. 322 ff.; VIES DES SAINTS, S. 386 ff.

Rechtsgelehrten und den hohen Schulen als Patron angenommen wurde. Beide Bereiche wird man in ihrer Wirkkraft schwerlich trennen können.

Die fünfzig Lebensjahre des hl. Ivo fallen in eine Zeit des Umbruchs. 1250 war der Hohenstaufenkaiser Friedrich II. gestorben. 1302 verkündete Bonifaz VIII. die Bulle „Unam sanctam“, aber 1309 begann die „Babylonische Gefangenschaft“ der Kirche in Avignon. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts predigten die neuen Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner die Erneuerung des weithin verweltlichten religiösen Lebens. 1267—1271, während Ivos Studienzeit, lehrte Thomas von Aquin an der Universität Paris. Die spekulative Mystik erreichte mit Meister Eckhart (1260—1327) ihren Höhepunkt und fand bei seinen Schülern und Nachfolgern bis hin zur Devotio moderna Geert Groottes (1340—1384) die Gestalt einer mehr praktisch-aszetisch verstandenen Frömmigkeitsform. Der „Fürst unter den Mystikern“, der Franziskaner-Theologe Bonaventura, war 1257 zum General des Ordens berufen worden; bis 1273, dem Jahr seiner Ernennung zum Kurienkardinal, hielt er sich vorwiegend in Paris auf. Es ist die Epoche des Frühhumanismus. 1295 entstehen die ersten Gedichte Dantes (geb. 1265); die Wende zum „Herbst des Mittelalters“⁵ kündigt sich an. In Frankreich regierte bis 1270 Ludwig IX., der Heilige. Ivos Heimat, die Bretagne, war nach der Schlacht von Bouvines (1214) aus der englischen Lehensherrschaft befreit worden und als unabhängiges Herzogtum an das Haus der Kapetinger gelangt. Ein Jahr vor Ivos Tod unterliegt das französische Ritterheer in der „Goldene-Sporen-Schlacht“ bei Kortrijk den Bürgern von Brügge und Ypern. In der Jurisprudenz der französischen Hochschulfakultäten ist die Rezeption des römischen Rechts in vollem Gange. Ivo freilich mußte, um die Institutionen zu hören, noch von Paris an die Rechtsschule von Orléans wechseln, weil Papst Honorius III. (1216—1227) den Unterricht im römischen Recht an der Universität Paris — angeblich auf Betreiben des französischen Königs — untersagt hatte⁶. Ob freilich — wie Burmeister in seiner Abhandlung über den „Hl. Ivo und seine Verehrung an den deutschen Rechtsfakultäten“⁷ scherzhaft bemerkt — damals schon der Spottvers „purus canonista, purus asinista“ im Schwange war, mag dahingestellt bleiben.

Jedenfalls betrat Ivo als modern gebildeter Jurist das Feld seines praktischen Wirkens. Man geht wohl auch nicht fehl in der Annahme, daß die mit der Rezeption des römischen Rechts gegebene Konkurrenzlage zum kanonischen Recht und den bodenständigen Rechten auch Unsicherheiten in die tägliche Rechtspraxis getragen hat, mit der der Heilige zunächst befaßt war. Einen nicht

⁵ HUIZINGA, Johan, Herbst des Mittelalters, Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jhs. in Frankreich und den Niederlanden, 9. Aufl., Stuttgart 1965.

⁶ Vgl. HEINERTH, S. 76 f.

⁷ BURMEISTER, S. 64.

zu unterschätzenden Streitpunkt bildete damals die Zuständigkeit für gerichtliche Verfahren gerade desjenigen Personenkreises, dem sich Ivo in besonderer Weise verpflichtet fühlte: der *personae miserales*. Es ging fast exemplarisch um eine Grundsatzfrage des Rechtsverhältnisses von Kirche und Staat⁸.

Der Funktionskreis heutiger bischöflicher Gerichte vermittelt kaum einen Eindruck von der Stellung eines Offizials im 13. Jahrhundert. Während die Offiziatele heutzutage vornehmlich mit einer relativ kleinen Zahl von Ehesachen befaßt sind, kam ihnen damals nicht nur weitgehende Gerichtshoheit über bestimmte Personengruppen (Kleriker, Kreuzfahrer, Scholaren, Witwen, Waisen, Arme) zu, sie beanspruchten auch sachliche Entscheidungskompetenz für gewisse Bereiche des materiellen Rechts, vor allem des Eherechts und des Strafrechts⁹. Nach Schröder — von Künßberg¹⁰ gehörten zur Kirchengerichtbarkeit „alle Vergehen, in denen ein Moment der Sünde zu finden war“. Schließlich bildete das kirchliche Gericht gewohnheitsrechtlich eine Art Petitionsinstanz bei Rechtsverweigerung oder Rechtsverzögerung durch die weltliche Justiz. Der in den Dekretalen Gregors IX., dem *liber extra*, niedergelegte kanonisch-rechtliche Anspruch auf Gerichtshoheit über die *personae miserales* (c. 15 X 2,2) wurde allerdings in Frankreich vor allem von Philipp dem Schönen (1285—1314), ebenfalls einem Zeitgenossen des hl. Ivo, nachdrücklich bestritten¹¹. Die neuerdings geäußerte Vermutung, daß in der raschen Entwicklung des Ivo-Kultes und der lebhaften Förderung des Heiligsprechungsprozesses auch ein politisches Moment liege¹², ist daher nicht von der Hand zu weisen. Es mag auch sein, daß Klemens VI., der aus dem damals mit der Bretagne verbundenen Limoges stammte und der früher Erzbischof von Rouen gewesen war, für den Heiligen aus seiner näheren Nachbarschaft eine besondere Vorliebe empfand¹³.

Den kräftigsten Anstoß — so darf man vermuten — verdankt die Ivo-Verehrung dem für sein Unabhängigkeitsstreben als „*nation armoricaine*“ gerühmten bretonischen Volksstamm, der in Ivo einen der wenigen Heiligen der Bretagne fand, „*qui soit un vrai Breton d'origine*“ (Réau)¹⁴. 1348 erbauten sie die erste Ivo-Kirche in der Rue St. Jaques in Paris¹⁵. 1455 entstand in Rom die Kirche

⁸ Vgl. hierzu u. a. BURMEISTER, S. 69 m. w. H.

⁹ Näheres bei HEINERTH, S. 77 Anm. 40.

¹⁰ Rechtsgeschichte, 7. Aufl., 1932, S. 634.

¹¹ Vgl. HEINERTH, S. 77 Anm. 40.

¹² Vgl. BURMEISTER, S. 69; auch Vies des Saints, S. 388.

¹³ Vgl. ELSENER, Ferdinand, Begrüßungsansprache an die Teilnehmer der Universitätswoche für Rechtsanwälte in Tübingen, in: AnwBl. 14 (1964), S. 215; VIES DES SAINTS, S. 387.

¹⁴ RÉAU, S. 1353.

¹⁵ Vgl. BURMEISTER, S. 70; HEINERTH, S. 13; v. MOELLER, S. 325; RÉAU, S. 1354. Die Kirche ist in der Französischen Revolution geschlossen worden und später verfallen.

„S. Ivo dei Bretoni“ für bretonische Pilger in der Ewigen Stadt; die Kirche blieb bis 1875 erhalten¹⁶.

Bretonische Studenten werden das Ivo-Fest auch an die französischen Universitäten getragen haben. Schon in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts taucht es im Kalendarium der deutschen Nation an der Universität Paris auf¹⁷. Bis zum 18. Jahrhundert hatte sich der Kult an nahezu allen kontinental-europäischen Universitäten mit Ausnahme des Ostseeraumes (Rostock, Greifswald, Kopenhagen) verbreitet. Die frühesten Nachweise finden sich für Angers, Nantes, Paris, Erfurt und Wien, die spätesten für Zaragoza und Krakau¹⁸. Wenn wir recht sehen, hat im deutschen Sprachraum der Ivo-Kult Ende des 14. Jahrhunderts von Wien seinen Ausgang genommen¹⁹. Auch heute noch sind im süddeutschen Raum die meisten kunsthistorischen Hinweise auf die Verehrung unseres Heiligen anzutreffen. Im Rheinland ist der Ivo-Kult dokumentiert für die Universitäten Köln (1457), Mainz (1477) und Trier (1473)²⁰. In Köln stritten noch 1736 Bürgermeister und Rektor über die Sitzordnung in der Ivo-Messe, die hier der feierlichen Dekanatsübergabe vor einer mit brennenden Kerzen umgebenen Büste des hl. Ivo vorausging²¹. Die Ivo-Feierlichkeiten — meist am 19. Mai — verliefen durchweg wie eingangs für die Universität Wien beschrieben. Eine besondere Stellung nahmen dabei die Ivo-Hymnen und Ivo-Reden ein. Der bekannteste Hymnus stammt von dem elsässischen Dichter und Humanisten Sebastian Brant (1457—1521). Sein Ivo-Lied²² beginnt mit der Strophe: „Ivo, qui miles fueras togatus, Miles et Christi bonus et sacerdos / Perfidas turmas superas duello / Nocte dieque.“ Seine irdischen Standesgenossen versagten indessen dem Heiligen ihre Gefolgschaft. In dem carmen „De natura et moribus advocatorum consistorialium“²³ schildert Sebastian Brant den hl. Ivo, wie er vergeblich an der Himmelspforte auf einen Advokaten wartet: „Stabit item, donec iustus, pius atque fidelis Causidicus illi forsitan obveniat.“ In dieselbe Richtung weist die von Hans Liermann in seinem schönen Buch „Richter Schreiber Advokaten“²⁴ beschriebene Volksweisheit, Ivo habe, als er in den Himmel gekommen sei, die Leiter hinter sich hergezogen, so daß die himmlischen Gefilde nunmehr für

¹⁶ Vgl. RÉAU, S. 1354; VIES DES SAINTS, S. 388.

¹⁷ Vgl. BURMEISTER, S. 70 f.

¹⁸ Vgl. hierzu BURMEISTER, S. 77 ff.; HEINERTH, S. 86 ff., 92 f.; v. MOELLER, S. 333 f.

¹⁹ Vgl. BURMEISTER, S. 71.

²⁰ Vgl. BURMEISTER, S. 72.

²¹ Vgl. BIANCO, FR. JOS. v., Die alte Universität Köln, 1855, Teil I/1, S. 210; KEUSSEN, HERMANN, Die alte Universität Köln, Köln 1934, S. 128, 231.

²² Abgedr. bei v. MOELLER, S. 335 f.

²³ Vgl. v. MOELLER, S. 336 m. w. H.

²⁴ LIERMANN, HANS, Richter Schreiber Advokaten, München 1957, S. 42.

Advokaten verschlossen seien. Eine andere Version²⁵ läßt den hl. Petrus sagen: „Nur herein, Anwälte gibt es hier noch keine.“ Noch derber und in der Schärfe eines Epigramms wird der Sachverhalt in einem Dreizeiler zusammengefaßt, dessen Herkunft zwar nicht eindeutig bezeugt ist, der aber in kaum einer Ivo-Vita²⁶ fehlt: „Sanctus Ivo erat Brito / Advocatus et non latro / Res miranda populo.“

Vielleicht hat das Volk wegen dieses mirandum den Heiligen besonders in sein Herz geschlossen. Schon im 14. Jahrhundert sollen die Bretonen mit dem Ruf „Ivo, Ivo!“ in den Krieg gezogen sein²⁷. Man betete zu ihm um Schutz vor Prozessen und um den guten Ausgang eines Rechtsstreits. In der bereits erwähnten Ivo-Kapelle in Paris sollen — wie u. a. Heinerth in „Die Heiligen und das Recht“²⁸ berichtet — die Prozeßakten obsiegender Parteien als Exvoto die Wände geschmückt haben. Das (Pseudo-)Patronat, das dem hl. Ivo im Mittelalter auch über die Drechsler²⁹ zuerkannt worden sein soll, scheint hingegen der Ansicht des Abraham a Sancta Clara verwandt zu sein, wonach „die Advokaten auch dies vermögen: Schiefe Sachen und krumme Geschichten drehen sie so lange hin und her, bis es aussieht, als seien sie gerade“³⁰.

Für die tiefe Verwurzelung des Kultes im Volksglauben sprechen auch die mannigfachen Formen abergläubischer Ivo-Riten, die in Frankreich mit der Anrufung des „St. Yves de Verité“ verbunden waren³¹. Meist handelte es sich um ein prozeßähnliches Verfahren, durch das, wenn alle irdische Gerechtigkeit versagte, der Gegner vor Ivos Richterstuhl geladen wurde. Der Kläger beauftragte — manche meinen, weil er das Risiko des eigenen Lebens fürchtete — oft eine alte Bettlerin mit einer Wallfahrt zu einem Heiligtum des hl. Ivo. Man beobachtete dann die auch sonst im Rechtsaberglauben bekannten strengen Regeln des Rückwärtsbetens, des Nagelwurfs u. a. m. Wie bei der im deutschen Aberglauben vorkommenden sog. „Ladung in das Tal Josaphat“³², wo nach Joel 4, 12 Gott über „die Völker ringsum richten“ wird, sollte die Ladung vor Ivos Richterstuhl den langsamen Tod des Schuldigen „über Jahr und Tag“ bewirken. Noch Ende

²⁵ Vgl. BURMEISTER, S. 61 f.; MASSERON, ALEXANDRE, Saint Yves d'après les témoins de sa vie, Paris 1952, S. 100 f.

²⁶ Vgl. HEINERTH, S. 21; v. MOELLER, S. 333; RÉAU, S. 1353; VIES DE SAINTS, S. 382.

²⁷ Vgl. BURMEISTER, S. 70; v. MOELLER, S. 322.

²⁸ HEINERTH, S. 13; vgl. auch RÉAU, S. 1354.

²⁹ Zum Patronat des hl. Ivo über die Drechsler vgl. DOYÉ, FRANZ S., Heilige und Selige der röm.-kath. Kirche, 2 Bde., Leipzig 1929, hier Bd. 1, S. 654; v. MOELLER, S. 333; TORSY, JAKOB, Lexikon der dt. Heiligen, Köln 1959, Sp. 258.

³⁰ ABRAHAM A SANCTA CLARA, Etwas für alle, München 1960, S. 10.

³¹ Näheres bei BURMEISTER, S. 70 f.; GALL, S. 492; HEINERTH, S. 13 ff.; SCHOTT/ERLER, Sp. 511 f.

³² Vgl. HEINERTH, S. 18.

des 19. Jahrhunderts hatte sich die bretonische Justiz aus Anlaß eines ungeklärten Todesfalles mit der strafrechtlichen Relevanz von Ivo-Beschwörungen zu befassen³³. Der abergläubische Kultus nahm schließlich so wahrhaft unheimliche Formen an, daß sich die Geistlichkeit genötigt sah, das Zentrum dieses Pseudo-Ordals, eine Kapelle mit Beinhaus nahe bei Tréguer, im Jahre 1879 abreißen zu lassen³⁴.

Ein Bindeglied zwischen der Verehrung des hl. Ivo an den juristischen Fakultäten und einer recht verstandenen Volksfrömmigkeit bildeten die sogenannten Ivo-Bruderschaften, über deren Entstehung und Zielsetzung Ernst von Moeller im Jahre 1909 eine umfassende Darstellung in der Historischen Vierteljahresschrift³⁵ vorgelegt hat. Diese Gilden widmeten sich vornehmlich der unentgeltlichen Beratung und Prozeßvertretung der Armen. Ihr gehörten deshalb zumeist Advokaten und Prokuratoren an, jedoch findet man auch Geistliche, Notare und hohe Beamte in ihren Reihen. Die Beziehung der Geistlichkeit zu den Gilden beruhte vermutlich darauf, daß die Fraternitas sich in einer bestimmten Kirche zu regelmäßigen Feiern einfand. Auch wo es nicht zu gildenartigen Zusammenschlüssen kam, trafen sich am St.-Ivo-Tag die Juristen der verschiedenen Berufszweige zu kirchlichen und weltlichen Feierlichkeiten, die den Universitätsbräuchen nachgebildet waren.

Die Ivo-Bruderschaften sind merkwürdigerweise nur für Frankreich, Italien und Belgien nachzuweisen. Die erste soll 1348, das heißt 45 Jahre nach Ivos Tod und ein Jahr nach seiner Kanonisation, in Paris entstanden sein. Die Zahl der Gilden ist freilich geringer, als man zunächst auf Grund der weitverbreiteten Verehrung des Heiligen annehmen möchte. Insgesamt erreichte sie kaum mehr als ein rundes Dutzend. In der Literatur³⁶ finden sich — zum Teil allerdings unsichere — Nachweise für Bruderschaften in Paris, Chalons-sur-Saône, Troyes, Rennes, Abbeville, Rom, Neapel, Mecheln, Gent und Antwerpen. In Rom wurde 1870 die 1722 gegründete „Congregatio Immaculatae Conceptionis et S. Ivonis Pauperum advocati“ erneuert, ähnlich 1909 die Gilde in Antwerpen. Turck³⁷ nennt auch Ivo-Bruderschaften in Brasilien, dies allerdings ohne nähere Hinweise. Welche Gilden heute noch bestehen, war nicht festzustellen.

Ob sich die Bruderschaft einer Sache annahm, hing, sofern die Mittellosigkeit des Betroffenen nachgewiesen war, davon ab, daß der Fall von mehreren Mitgliedern als *iusta causa* beurteilt wurde; Ivo selbst soll sich in diesem Punkte

³³ Vgl. HEINERTH, S. 16.

³⁴ Vgl. HEINERTH, S. 17.

³⁵ S. o. Anm. 2.

³⁶ Vgl. BURMEISTER, S. 68 ff.; HEINERTH, S. 94 ff.; v. MOELLER, S. 341 ff.

³⁷ S. o. Anm. 2.

auf den Eid des Mandanten gestützt haben³⁸. Eine aus dem üblichen Rahmen herausfallende Aufgabe nahm das „Collegium iurisconsultorum S. Ivonis“ in Rom wahr. Es trieb — wie von Moeller³⁹ schreibt — „juristische Studien zum Ruhme Gottes und der hl. Kirche (und bearbeitete) jede juristische Frage, mit der es von seiten des Hl. Stuhles direkt oder indirekt befaßt zu werden die Ehre (hatte)“.

Wenn man die gewiß segensreiche, in ihrem Umfang aber doch recht bescheidene Entfaltung der Ivo-Bruderschaften im Kernland der Ivo-Verehrung betrachtet, so ist es kaum erstaunlich, daß sich in der Advokatur des deutschen Rechtskreises — soweit man bisher weiß — nichts Ähnliches findet. Freilich hat Burmeister⁴⁰ für die Wittenberger Rechtsfakultät aufgezeigt, daß hier 1536 das jüngste Fakultätsmitglied, der Inhaber des Lehrstuhls für die Institutionen, am Hofgericht als Armenanwalt tätig wurde. Eine ähnliche Regelung findet sich in einem Reskript Kaiser Leopolds von 1676⁴¹; danach war die unentgeltliche Verteidigung der Armen Aufgabe des jüngstzugelassenen Anwalts: eine Bestimmung, die gewiß auch ihre Schattenseiten hatte. Der Praktiker weiß, daß eine solche Gewohnheit, dem jüngeren, noch nicht wohlbestallten Kollegen die gebührenrechtlich nicht so interessanten Armenrechtssachen und Pflichtverteidigungen zu überlassen, auch heute noch gelegentlich anzutreffen ist.

Für das Fehlen der Bruderschaften im deutschen Rechtskreis lassen sich aber auch durchaus rechtliche Gründe anführen. Über die Entwicklung des Armenrechts im deutschen und französischen Prozeßrecht gibt es allerdings nur eine in historischer Hinsicht bedeutsame Untersuchung; sie stammt von dem damaligen Breslauer Privatdozenten Richard Schott und ist im Jahre 1900 in Jena erschienen⁴². Neuere Arbeiten, unter anderem von Gottfried Baumgärtel⁴³, haben vorwiegend rechtssoziologischen Charakter. Ohne Einzelheiten zu erörtern, kann man sagen, daß das römische, das germanische und das kanonische Recht vom Prinzip der Unentgeltlichkeit der Rechtspflege ausgehen. Dieser Grundsatz wird im weltlichen Recht verstanden als Korrelat zur Verpflichtung der Rechtsgenossen, jederzeit für den Schutz des Gemeinwesens einzutreten. Auch die Tätigkeit des Anwalts und Fürsprechers ist ursprünglich nicht mit einem Honoraranspruch verbunden. Erst in der nachkonstantinischen Epoche des römischen Rechts setzt

³⁸ Vgl. hierzu BURMEISTER, S. 68 f.; v. MOELLER, S. 349 f.

³⁹ Vgl. v. MOELLER, S. 352.

⁴⁰ BURMEISTER, S. 76 f.

⁴¹ Vgl. ERLER, ADALBERT, s. v. Armenrecht, in: Hdwb z. dt. Rechtsgesch., Bd. 1, 1971, Sp. 228.

⁴² SCHOTT, RICHARD, Das Armenrecht der dt. Civilprozeßordnung, Jena 1900, S. 4 ff.

⁴³ BAUMGÄRTEL, GOTTFRIED, Gleicher Zugang zum Recht für alle, Köln 1976, m. w. H. S. XI ff.

sich allmählich die Anschauung durch, daß den an der Rechtspflege Beteiligten eine von den Parteien an sie zu erbringende Vergütung in Gestalt sogenannter Sporteln bzw. eines Anwaltshonorars zustehe. Für Minderbemittelte sollte es jedoch bei der überkommenen gemeinrechtlichen Lage verbleiben, was allerdings im Honorarrecht der Anwälte offensichtlich auf Schwierigkeiten stieß. Wohl deshalb taucht im mittelalterlichen italienischen Stadtrecht die Institution des obrigkeitlich bestellten *advocatus pauperum*⁴⁴ auf. Der bereits in anderem Zusammenhang erwähnte Anspruch des kanonischen Rechts auf Gerichtshoheit über die Armen hatte sein Motiv vorwiegend darin, die originäre Unentgeltlichkeit des Rechtsschutzes mindestens für diesen Personenkreis wiederherzustellen. Man darf daher im kanonischen Recht den Ursprung unseres modernen Armenrechts suchen. Die Kanonistik hat dieses Prinzip mindestens *de facto* bis heute durchgehalten. Zwar kennt das geltende kirchliche Recht auch die Gebührenpflichtigkeit der Rechtspflege und die Institution des Armenrechts, jedoch sind die Gebühren zum Beispiel in dem vorwiegend in Anspruch genommenen Eheprozeß erster und zweiter Instanz so niedrig, daß hierdurch niemand an der Wahrnehmung seiner Rechte gehindert wird. Die Advokatur ist in dem für uns überschaubaren deutschen Bereich den an weltlichen Gerichten zugelassenen Anwälten mangels entsprechender Vorbildung im kanonischen Recht weitgehend entzogen.

Die germanischen Rechte waren — wie gesagt — bezüglich der Kostenfreiheit der Rechtspflege im Ansatz ähnlich strukturiert wie das klassische römische Recht, jedoch fließen hier — landschaftlich unterschieden gewichtet — die Einflüsse des spätrömischen und des kanonischen Rechts zusammen. Aufs Ganze gesehen, vermochte sich aber das kanonische Rechtsdenken insoweit durchzusetzen, als die Armen in der Regel von Gerichtsgebühren befreit waren und die kostenfreie Beiordnung eines Fürsprechers verlangen konnten. Diesbezügliche Regelungen finden sich beispielsweise in dem zu Ivos Lebzeiten verfaßten Schwabenspiegel (1275), der Ordnung des Berliner Kammergerichts von 1516 und in einigen landesrechtlichen Kodifizierungen des 18. Jahrhunderts.

Im mittelalterlichen französischen Recht sind zwar ähnliche Tendenzen wie in den Landesrechten jenseits des Rheines erkennbar, jedoch setzte sich seit der Prozeßordnung von 1667 nahezu lückenlos das Prinzip durch, daß der Unterlegene ohne Rücksicht auf seine Vermögensverhältnisse die Prozeßkosten und seine eigenen außergerichtlichen Auslagen zu tragen hatte. Wenn auch die Institution des Armenanwalts *de iure* aufrechterhalten blieb, so drückten den Armen vor allem die in Frankreich außergewöhnlich hohen Gerichtskosten. Mehr als im deutschen Rechtskreis war daher die mittellose Partei hier — wie Schott⁴⁵ resü-

⁴⁴ Vgl. SCHOTT, Armenrecht, S. 15 f.

⁴⁵ SCHOTT, Armenrecht, S. 32.

miert — auf die Mildtätigkeit Dritter angewiesen. Unter diesem Aspekt ist es verständlich, daß sich den Ivo-Bruderschaften ein weites Feld karitativer Betätigung bot.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verliert sich der Ivo-Kult auch an den katholischen Universitäten. Die Wittenberger Juristenfakultät hatte zwar in ihren Statuten von 1560 Gott selbst, nicht mehr den hl. Ivo zu ihrem Patron erklärt („ut saeculi sui errore maiores nostri fecere“⁴⁶), aber immerhin noch bis 1669 das Bildnis dieses Heiligen der ungeteilten Christenheit in ihrem Siegel geführt⁴⁷. An der Trierer Fakultät wird der Ivo-Brauch 1758 abgeschafft⁴⁸. Für Mainz wird vermutet, daß der Kult bis zur Aufhebung der Universität im Jahre 1798 erhalten geblieben ist⁴⁹. Hinsichtlich der Kölner Fakultät waren keine über das Jahr 1736 hinausgehenden Nachweise aufzufinden.

Die Ursachen für den Niedergang des Kultes liegen sowohl in den durch die Aufklärung bestimmten Wandlungen des rechtsphilosophischen Weltbildes als auch in der Beseitigung des konfessionellen Charakters der europäischen Universitäten. Wir wollen auch zugestehen, daß eine gewisse Monotonie der Riten⁵⁰ und die Üppigkeit des Ivo-Mahles, die den Sinn des Festes immer mehr verdrängte, das ihrige dazu beigetragen haben. Die Tübinger Fakultät sah sich schon 1539 veranlaßt, den Gegenstand der Ivo-Rede auf eine „laus legum aut Ivonis“ auszuweiten⁵¹. Die bereits erwähnte römische Ivo-Kongregation setzte dem Festredner eine Frist von einer Viertelstunde⁵². 1789 brachte die Wiener Fakultät „ohne Wimperzucken“ — wie Franz Gall⁵³ in einem Beitrag über die St.-Ivo-Kapelle in Wien schreibt — die Einrichtung unter den Hammer. Heinerth⁵⁴ hat das Ende des Ivo-Kultes an den Universitäten in den knappen Satz zusammengefaßt: „Was man längst als wesenlos angesehen hatte, was über die Maßen abgegriffen war, wurde schließlich ohne Bedauern preisgegeben und verlor sich um so mehr aus der Erinnerung, als man aufhörte, danach zu fragen.“

Sucht man nach verbliebenen Denkmälern der Ivo-Verehrung⁵⁵, so entdeckt man zunächst die Kirche „S. Ivo della Sapienza“ in Rom, die 1655—1667 nach den Plänen von Borromini dicht bei der Piazza Navona erbaut wurde; sie ist die

⁴⁶ Nachweis bei BURMEISTER, S. 73.

⁴⁷ Vgl. BURMEISTER, S. 72.

⁴⁸ Vgl. ZENZ, EMIL, Die Trierer Universität 1473—1798, Trier 1949, S. 136.

⁴⁹ Vgl. BURMEISTER, S. 73 m. w. H.

⁵⁰ Über den Inhalt von Ivo-Reden vgl. BURMEISTER, S. 81 ff.; HEINERTH, S. 90; v. MOELLER, S. 337 ff.; STOLZ, S. 20 Anm. 1.

⁵¹ Vgl. v. MOELLER, S. 338.

⁵² Vgl. v. MOELLER, S. 338.

⁵³ GALL, S. 507 f.

⁵⁴ HEINERTH, S. 91.

⁵⁵ Zusammenstellung bei RÉAU, S. 1354.

Kirche der alten römischen Universität, die Bonifaz VIII. 1303 gegründet hat. Im deutschen Raum⁵⁶ finden wir unter anderem eine Darstellung des Heiligen in einem Glasgemälde von Jacob Jordaens in der Universitätskapelle des Freiburger Münsters (1524), auf den Szeptern der Juristenfakultäten von Freiburg (1512), Salzburg (1620/25) und Ingolstadt (1642) und auf den Fakultätssiegeln von Freiburg und Wittenberg. Überaus zahlreich sind die Wiedergaben des Heiligen in der Malerei. So stellte ihn Rubens als „Doktor der Rechte“ dar. (S. Yves défendant la Veuve et l'Orphelin, Löwen). Die ikonographischen Merkmale⁵⁷ der Ivo-Bilder sind weitgehend gleich: Der Heilige ist von Armen und Waisen umgeben, deren Klagen er anhört. Oft trägt er Barett und Gelehrentalar; auch ein Buch kennzeichnet ihn zuweilen als Gelehrten. Ein häufig wiederkehrendes Motiv zeigt Ivo als Richter zwischen einem Reichen und einem Armen, „une variante hagiographique du Jugement de Salomon, le Symbole de la Justice chrétienne“ (Réau)⁵⁸. Der Arme, zerlumpt, barfüßig und auf einen groben Stecken gestützt, steht einem nach der letzten Mode gekleideten reichen Mann gegenüber, der unmißverständlich die Hand in den Geldbeutel steckt. Ivo hat ein Schriftstück des Armen entgegengenommen; eine leichte Kopfwendung läßt erkennen, daß er dem Reichen, der sein Papier noch in der Hand hält, keinen Glauben schenkt. Heinerth⁵⁹ zeigt in seiner bereits erwähnten Abhandlung über „Die Heiligen und das Recht“ ein Ivo-Gemälde von Johannes Anwander in der Studienkirche in Dillingen und eine barocke St.-Ivo-Statue vom Hochaltar der Kirche Maria de Victoria in Ingolstadt. Im rheinischen Raum waren keine Ivo-Bilder aufzufinden.

Die bisher erwähnten Fundorte der Ivo-Bildnisse weisen zweifelsfrei in den Heiligenkult der Fakultäten. Anders verhält es sich mit der auf die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts datierten Ivo-Darstellung am Chorgestühl der Katharinenkirche in Lübeck. Wir finden hier den einzigen Nachweis aus dem deutschen Raum für den dritten und kleinsten Bereich der Ivo-Verehrung, nämlich die im Franziskanerorden. Wie noch zu erwähnen sein wird, stand der Heilige dem Orden der Minderbrüder nahe; er wurde sogar von den Franziskanern als einer der ihren in Anspruch genommen. Da die im 14. Jahrhundert erbaute Katharinenkirche ursprünglich zu einem Franziskanerkonvent gehörte⁶⁰, ist hier die

⁵⁶ Vgl. hierzu u. a. BURMEISTER, S. 73 ff.; HEINERTH, S. 87 ff.

⁵⁷ Vgl. GALL, S. 492; DOYÉ, Bd. 1, S. 654; KERLER, DIETRICH, Die Patronate der Heiligen, Ulm 1905, S. 283; PFLEIDERER, RUDOLF, Die Attribute der Heiligen, 2. Aufl., Ulm 1920, S. 7, 23, 136, 162; RÉAU, S. 1354.

⁵⁸ RÉAU, S. 1354.

⁵⁹ Abbildung 9 und 10.

⁶⁰ Vgl. DEHIO, Handbuch der dt. Kunstdenkmäler, Bd. Hamburg und Schleswig-Holstein, 1971, S. 359.

Darstellung des Heiligen unschwer erklärbar, zumal sein Bildnis unter einer größeren Personengruppe (Heilige, Gelehrte u. a.) erscheint, die dem Orden zugerechnet werden.

Wen das heute noch gebräuchliche Kölner Fakultätssiegel von 1425 darstellt, ist quellenmäßig jedenfalls bisher nicht belegt. Man erkennt auf einem mit Fialen bekörnten gotischen Katheder einen Mann (wahrscheinlich) in Gelehrtenracht, zu dessen Füßen rechts und links jeweils ein Student sitzt, der ein Buch auf den Knien hält. Es ist streitig und vermutlich auch nicht überzeugend zu entscheiden, ob es sich bei dem Personenensemble lediglich um eine Lehrscene als bildliche Wiedergabe des Begriffs „Universität“ handelt oder ob der Mann auf dem Katheder als der hl. Ivo zu verifizieren ist. Für das eine wie das andere sprechen gute Gründe. Hubert Graven⁶¹ hat in seinem Aufsatz über „Die Hoheitszeichen der alten Kölner Universität“ nachgewiesen, daß diese Lehrscene häufig auf europäischen Hochschulsiegeln erscheint, so in Wien, Leipzig und Heidelberg. Gegen eine Darstellung des hl. Ivo spricht nach seiner Ansicht das Fehlen eines Nimbus hinter der Gelehrtengestalt und die Tatsache, daß der hl. Ivo nie Hochschullehrer war. Was letzteres betrifft, ist einzuwenden, daß das Siegel der Wittenberger Juristenfakultät von 1510/1519, das zweifelsfrei den hl. Ivo zeigt, die Umschrift trägt: „S. Ivo Albiorenius docet“⁶². Das heute noch benutzte Freiburger Fakultätssiegel aus dem 16. Jahrhundert stellt den hl. Ivo ebenfalls in sitzender Haltung mit dem ikonographischen Merkmal des Gelehrten, einem Buch, dar, ähnlich ein Exlibris der Freiburger Fakultät und eine Kartusche mit dem Bildnis des Heiligen in der ehemaligen Universitätsaula⁶³. — Nach dem gegenwärtigen Wissensstand ist es gewiß nicht zuviel gesagt, dem Kölner Siegel eine Affinität zu unserem Heiligen zuzuschreiben. Da das Ivo-Fest in Köln schon für 1457 urkundlich belegt ist, erscheint es durchaus naheliegend, daß der hl. Ivo an der Fakultät, die traditionsgemäß enge Beziehungen zu Paris unterhielt, bereits zur Zeit der Entstehung des Siegels verehrt worden ist.

Schließlich sollte auch nicht der Hinweis fehlen, daß die Rechtssprache in Belgien und in den Niederlanden einen — gewiß heute vergessenen — Bezug zum hl. Ivo enthält⁶⁴. Das Armenrechtsverfahren wird hier — auch in den dafür

⁶¹ Vgl. GRAVEN, HUBERT, Die Rektorats- und Fakultätssiegel der alten Universität Köln, in: Jb. d. Köln. GeschV 17 (1935), S. 44 ff.; DERS., Die Hoheitszeichen der alten Kölner Universität im Zusammenhang mit dem Geistesleben und der Kunst, in: Festschrift zur Erinnerung an die Gründung der alten Universität Köln im Jahre 1388, hg. v. Hubert Graven, Köln 1938, S. 384 ff. (438 ff.).

⁶² Vgl. v. MOELLER, S. 330; die Bezeichnung „Albiorenius“ ist unklar.

⁶³ Vgl. BLUME, RUDOLF, Die Zeichen und Siegel der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Br., in: Schau-ins-Land 39 (1912), S. 4, 5, 8; BURMEISTER, S. 75 f.; HEINERTH, S. 88 Anm. 83 und Abb. 11.

⁶⁴ Vgl. HEINERTH, S. 94; SCHOTT, Armenrecht, S. 31 Anm. 2.

bestimmten Formularen — als „Pro Deo“ bezeichnet. Es steht fest, daß diese Wendung auf eine Sentenz zurückgeht, die dem hl. Ivo zugeschrieben wird. Nach einer Zeugenaussage im Kanonisationsprozeß soll er sich den Hilfsbedürftigen mit den Worten „Ego adiuvalo te pro Deo“ als Anwalt angeboten haben.

Nachdem wir bisher das historische Umfeld der Lebensgeschichte des hl. Ivo und seine Wirkungen auf die Nachwelt skizziert haben, können wir abschließend versuchen, einige Linien im Bild des Heiligen selbst zu entdecken.

Ein solches Unterfangen ist überaus schwierig, haben doch die häufig kitschigen Heiligendarstellungen in den Hauspostillen des 19. Jahrhunderts, wo die Heiligen samt und sonders als Musterknaben und zur Heiligkeit geradezu prädestiniert geschildert werden, nicht nur unser Interesse gründlich verleidet, sondern auch das „wahre Gesicht der Heiligen“⁶⁵ bis zur Unkenntlichkeit entstellt⁶⁶. Für den hl. Ivo genügt hier der Hinweis auf Vogels „Lebensbeschreibung der Heiligen Gottes“, Bd. 1, Regensburg o. J., 622 ff.; danach „strömte die Lehre des Heiles in bewundernswerter Salbung von seinen Lippen“ (S. 623). Erst in allerjüngster Zeit bahnt sich in dieser Literaturgattung ein deutlicher Wandel an. Kein Wunder also, daß sich die Heiligen inzwischen — verkannt und vergessen — aus unseren modernen Kirchen und auch aus manchem alten Gotteshaus zurückgezogen haben: eine Tatsache, die Walter Nigg, der reformierte Zürcher Theologe und einer der temperamentvollsten Apologeten der Heiligen, mit seltener Eindringlichkeit als „bestürzende Katastrophe“⁶⁷ bezeichnet hat, weil dieser Exodus ausgerechnet in einer Zeit erfolgt, die positive Lebensvorbilder eher nötig hat als subtil durchdachte und immer wieder verworfene Formeln zur Regelung des menschlichen Zusammenlebens. Der Gegenstand unserer Überlegungen hat mit konfessionellen Fragen nicht das mindeste zu tun, jedoch verdanken wir dem im katholischen Kirchenrecht entwickelten Kanonisationsverfahren eine nahezu grenzenlose Fülle an Tatsachenstoff, die das Verständnis einer jeden Epoche vom Heiligen widerspiegelt. Daß „die Heiligen nebenan wohnen“ — wie der Titel eines Buches von Waltraud Schmitz-Bunse⁶⁸ lautet — darf als Gemeingut der Christenheit gelten.

Wenn man sich bemüht, vom Bild des hl. Ivo vorsichtig das Rankenwerk früherer hagiographischer Schönfärberei zu lösen, dann darf uns — wie bereits erwähnt — der Heilige als modern gebildeter Jurist seiner Zeit erscheinen. Wir ziehen es deshalb vor, einige Gedanken zu entwickeln, die den Beruf des Heiligen

⁶⁵ Der gleichnamige Titel des Werkes von WILHELM SCHAMONI, 1967, darf auch in diesem Sinne verstanden werden.

⁶⁶ Vgl. NIGG, WALTER, *Die Heiligen kommen wieder*, 3. Aufl., Freiburg/Br. 1974, S. 12.

⁶⁷ Vgl. NIGG, WALTER, *Der exemplarische Mensch*, 3. Aufl., Freiburg/Br. 1974, S. 11.

⁶⁸ SCHMITZ-BUNSE, WALTRAUD, *Die Heiligen wohnen nebenan*, Frankfurt/M. 1962.

und sein praktisches Wirken angehen, weil wir hiervon einige Aufschlüsse erwarten, die sich nicht in der Reverenz gegenüber einer ehrwürdigen Tradition erschöpfen.

Die Quellen rühmen den Heiligen als einen vor allem praktisch befähigten Richter und Anwalt, der das erste Ziel der Rechtspflege, Rechtsfrieden zu stiften, niemals aus dem Auge ließ und dafür sorgte, daß das Erzübel der Justiz, die Prozeßverschleppung, zurückgedrängt wurde. Er soll es auch fertiggebracht haben, das Land von Übeltätern (*mauvaises gens*) freizuhalten⁶⁹, was zu jener Zeit Strafen an Leib und Leben unumgänglich machte. Mit den damaligen staatskirchenrechtlichen Problemen war er in geradezu handfester Weise befaßt: Als in den Auseinandersetzungen Philipps des Schönen mit der Kirche um 1295 Steuerbeamte des Königs ein wertvolles Pferd des Bischofs von Tréguier beschlagnahmten, verließ er sich nicht auf die Abfassung von Schriftsätzen über den Schutz des Kirchengutes, sondern packte das Tier kurzerhand am Halfter und führte es in den Stall seines Eigentümers zurück⁷⁰. Was aus seinem Prozeßgebaren, das nach Ansicht von Clausdieter Schott und Adalbert Erler⁷¹ nicht von juristischer Gelehrsamkeit zeugt, überliefert ist, dürfte hinsichtlich seines Wahrheitsgehaltes mit Vorsicht zu beurteilen sein. Es werden Prozeßkniffe und Sentenzen berichtet⁷², die zumindest teilweise in ähnlicher Form auch anderswo auftauchten. Da das Volk ein solches Taktieren, wenn letztlich die Wahrheit dabei ans Licht kommt, bei den Juristen, vor allem beim Anwalt, bewundert, mag es sein, daß derartige Geschichten auf den Heiligen übertragen worden sind⁷³. So soll er einmal eine Gastwirtin vertreten haben, der von zwei Betrügern übel mitgespielt worden war. Die beiden hatten ihr vor der Abreise eine Kiste, die angeblich einen größeren Geldbetrag, in Wahrheit aber wertloses Zeug enthielt, zu treuen Händen unter der Auflage übergeben, sie nur an beide gemeinsam herauszugeben. Die Reisenden waren noch in Sichtweite, als einer — wie mit seinem Kumpanen verabredet — zurückkehrte und bei der arglosen Frau die Herausgabe der Kiste mit der Begründung erreichte, daß man sich die Sache anders überlegt habe und das Behältnis doch lieber mitnehmen wolle. Prompt verlangte einige Zeit später der andere die Herausgabe und überzog die Frau mit einer Schadenersatzklage. Ivo trug nun dem Gericht vor, seine Mandantin sei sehr wohl im Besitz der Kiste, dürfe diese aber — wie vereinbart — nur an beide gemeinsam herausgeben. Der Fall ist zweifellos nur geeignet, Studenten der Jurisprudenz in materiell- und formellrechtlicher Hinsicht Kopfzerbrechen zu bereiten. Der Vortrag des Heiligen soll aber den Gegner so aus der Fassung gebracht

⁶⁹ Vgl. HEINERTH, S. 78 f.; VIES DES SAINTS, S. 382.

⁷⁰ Vgl. HEINERTH, S. 84; VIES DES SAINTS, S. 385.

⁷¹ SCHOTT/ERLER, Sp. 511.

⁷² Vgl. u. a. HEINERTH, S. 83 ff.; VIES DES SAINTS, S. 382.

⁷³ Vgl. HEINERTH, S. 83 ff.

haben, daß er sich in Widersprüche verwickelte, die Tat zugab und — wie nirgendwo zu berichten vergessen wird — am Galgen endete. — Ein anderes Mal soll Ivo als Richter der gegen einen Armen gerichteten Klage eines Reichen auf Zahlung eines Entgelts für den täglichen Genuß des Bratendufts aus der herrschaftlichen Küche dahin stattgegeben haben, daß der Kläger berechtigt sei, den Klang der Geldmünze anzuhören. Hier wird der oben erwähnte Übertragungsverdacht besonders deutlich.

Gesichert hingegen ist zweifelsfrei die umfangreiche und unentgeltliche Tätigkeit des Heiligen als Anwalt der Armen und Hilflosen. Hierzu war er auch als Richter nach damaligem Prozeßrecht neben seiner Funktion als Offizial befugt. In dieser Anwaltstätigkeit, von deren Materie man im einzelnen kaum noch etwas weiß, prägten sich die an dem Heiligen gerühmten Tugenden und der Ruf seiner Heiligkeit aus: seine Geduld, sein Gerechtigkeitssinn und seine Selbstlosigkeit. Der Zuspruch seiner Landsleute muß — wie auf zahlreichen Ivo-Bildern eindringlich dargestellt wird — gewaltig gewesen sein. Dies ist sicher keine hagiographische Übertreibung. Man braucht nur daran zu erinnern, wie beispielsweise der hl. Pfarrer von Ars Tag und Nacht von Menschen belagert war, die seinen Rat brauchten⁷⁴.

Dennoch mutet es merkwürdig an, daß derselbe Mann, der mit einigem Grund annehmen durfte, nicht ohne Gottes Fügung und Wohlgefallen sein Werk zu tun, eines Tages — es soll 1291 gewesen sein⁷⁵ — im Krankenspital von Tréguier an die nächstbesten Armen seine wertvollen Gewänder verschenkte, ein Jahr später die völlig heruntergekommene Landpfarre Louannec übernahm, sein Richteramt niederlegte und sich 1298 auf das väterliche Erbgut Kermartin zurückzog, um hier den Armen, Witwen, Waisen, Landstreichern und Pilgern zu dienen. In welchem Umfange er sich während seiner Zeit in Louannec als Anwalt betätigt hat, ist unklar⁷⁶. Mit Bestimmtheit jedoch kann gesagt werden, daß der Heilige nicht etwa sein Richteramt aufgab, um sich besser seinem Wirken als *advocatus pauperum* widmen zu können. Wir beobachten vielmehr, daß er sich von der Rechtspflege überhaupt abwandte. In Kermartin verteilte er seine letzte Habe unter die Armen, gab sogar sein Bett für seine Schutzbefohlenen her und schob sich zur Nacht, umgeben von den vielen Büchern aus seinem früheren Leben, einen Band der *Digesten* als Kissen unter den Kopf⁷⁷: sozusagen seine letzte unmittelbare Beziehung zur Jurisprudenz.

⁷⁴ Vgl. NIGG, WALTER, *Große Heilige*, 9. Aufl., Zürich und München 1974, S. 445 ff. (467 ff.).

⁷⁵ Vgl. VIES DES SAINTS, S. 383 f.

⁷⁶ Vgl. VIES DES SAINTS, S. 384 f.; BURMEISTER, S. 67, der die Anwaltstätigkeit Ivos vorwiegend in diese Zeit verlegt.

⁷⁷ Vgl. VIES DES SAINTS, S. 384. Diese Gewohnheit soll Ivo schon als Student gehabt haben; vgl. BURMEISTER, S. 64.

Es liegt uns fern, nach einigermaßen überzeugenden Gründen für seinen Verzicht auf den Juristenberuf zu forschen. Solche für die Weltsicht widersinnigen Entschlüsse begegnen häufig im Leben der Heiligen. Schon die Szene des Kleiderverteilens erinnert an den hl. Franziskus von Assisi oder auch an den hl. Ignatius von Loyola nach seiner Pilgerreise zum Montserrat⁷⁸. In einer Betrachtung über Nikolaus von Flüe, der dem Konflikt zwischen zwei Lebensformen in geradezu existentieller Weise ausgesetzt war, ist einmal gesagt worden, „ein solcher Gehorsam der inneren Stimme gegenüber (sei) der unverbindlichen Diskussionsfreudigkeit des seßhaften Menschen enthoben (und entziehe) sich aller populären Beurteilung“ (Nigg)⁷⁹.

Die franziskanische Armut hat — wie es scheinen will — den hl. Ivo zeit lebens begleitet. Zwar wissen wir nicht, ob er als Student in Paris den Franziskaner Bonaventura oder den Dominikaner Thomas von Aquin erlebt hat, seine Frömmigkeitsform läßt jedoch erkennen, daß er eher der franziskanischen als der dominikanischen Richtung zugeneigt war. Trotz der theologischen Studien in seiner Jugend ist er dem Priestertum — wie der hl. Franziskus — wenn nicht mit Skepsis, so doch mit der Überzeugung seiner eigenen Unwürdigkeit begegnet. Seine Priesterweihe, die zeitlich etwa mit der Berufung zum Official für das Bistum Tréguier zusammenfällt (1284), soll durch die Übertragung einer für Kleriker reservierten Pfründe, der Pfarre Trédrez, bedingt gewesen sein; als Pfarrer ließ sich der Heilige hier meist durch seinen Vikar vertreten⁸⁰. Schon während der Tätigkeit in Rennes (1280—1284) hatte er Verbindung zu den Minderbrüdern; hier soll er sich unter anderem mit der Sakramentenlehre in den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus beschäftigt haben⁸¹. In seinem Testament von 1297, der einzigen uns bekannten Urkunde von seiner Hand, bezeichnet er sich als „unwürdiger Priester, der niedrigste der Diener Christi⁸²“. Seine asketische Lebensgestaltung, die in seiner Vita auf vielfache Weise beschrieben wird, entspricht bis in die Äußerlichkeiten der allgemeinen Strömung im geistlichen Leben seiner Zeit. Der selige Heinrich Suso (1295—1366), der nicht nur ein Schüler des Dominikaners Meister Eckhart war, sondern auch in der Tradition Bonaventuras stand, hat bis in sein vierzigstes Lebensjahr damit gerungen, ob die strenge Kasteiung der rechte Weg zur geistlichen Ritterschaft⁸³ sei⁸⁴. Vielleicht

⁷⁸ Vgl. IGNATIUS V. LOYOLA, Bericht des Pilgers, 3. Aufl., Freiburg/Br. 1977, S. 53.

⁷⁹ Vgl. NIGG, Die Heiligen kommen wieder (s. Anm. 66), S. 132.

⁸⁰ Vgl. VIES DES SAINTS, S. 382, 384.

⁸¹ Über die Beziehung des Heiligen zum Franziskanerorden vgl. BURMEISTER, S. 63; HEINERTH, S. 86 Anm. 70; SCHOTT/ERLER, Sp. 512; VIES DES SAINTS, S. 381.

⁸² Vgl. VIES DES SAINTS, S. 381.

⁸³ Vgl. BALDUS, GISELA, Die Gestalt des „dieners“ im Werke Heinrich Seuses, phil. Diss. Köln 1966.

⁸⁴ Vgl. NIGG, WALTER, Vom beispielhaften Leben, Olten und Freiburg/Br. 1974, S. 71.

können wir im Blick auf die adelige Abkunft des Heiligen sagen, daß er eine Kardinaltugend des mittelalterlichen Edelmannes, nämlich die Freigebigkeit (milte), mit dieser nicht nur äußerlich harten Lebensweise verbunden hat.

Daß dem Heiligen seine Arbeitslast als Richter und Advokat zuviel geworden sein sollte, als er sich entschloß, seinen Juristenberuf aufzugeben, will uns daher nicht recht überzeugend erscheinen. Eine Heiligenvita des frühen 18. Jahrhunderts hat jenen, wenn auch naheliegenden Grund zur Hand: „Weilen ihm dieses Ampt gar überlästig: die Unruhe / wegen Menge der Rechts Händel / gar zu groß / und sein Gemüth den freyen Lauff im Weeg der Andacht / nach seinem Wunsch / nicht haben konnte: legte er dieses beschwerliche Thun ab / und begabe sich auf eine Pfarr / allwo er nun ungehindert betten / betrachten und sich mit Gott gänzlich vereinigen konte⁸⁵.“

Ohne Zweifel haben Lebensbeschreibungen wie diese dazu beigetragen, der jedem Heiligenleben innewohnenden Vorbildhaftigkeit einen falschen und oben-drein unglaublichen Akzent zu geben. Zahlreiche Heiligendarstellungen vor allem des 19. Jahrhunderts sind nach einem literarischen Grundmuster verfaßt, das in seiner Eintönigkeit an Trivialromane erinnert. Durchweg wird der Heilige allein an seinem Tugendleben und überdies an einem Idealtypus gemessen, den sich sein Biograph nach dem eigenen Weltverständnis zurechtgelegt hat. So kommt es dann zu dem oft rührenden Bemühen, selbst nebensächliche Vorkommnisse im Leben eines Heiligen als Indizien vorgeprägter Menschen- oder Standes-tugenden (oder was man dafür hält) zu stilisieren. Auch in den Lebensbeschreibungen des hl. Ivo treten solche Tendenzen hervor. So liest man, daß der Heilige „beynebens so mitleidigen Gemüths (war) / daß er bittere Zähren weinete / so oft ein schärpferer Ausspruch geschehen / und der Beschuldigte mit einer Straff mußte angesehen werden⁸⁶“, daß er den Beistand Gottes für einen Prozeßvergleich oder gegen eine hartgesottene Partei herbeiflete, dem Unterlegenen die Prozeßkosten zahlte und sich sogar herbeiliess, seine eigenen Urteile vor der höheren Instanz in Person zu verteidigen⁸⁷. Welche Meinung hätte man wohl auch als Anwalt von einem Prozeßgegner, wenn dieser — wie in einer Ivo-Legende berichtet wird — in der Hitze der forensischen Auseinandersetzung bemerkte: „Laß die Vorwürfe, ich vertrete die Sache der Gerechtigkeit⁸⁸“: eine Sentenz, deren Zuverlässigkeit bei einem Mann von franziskanischer Demut sicherlich zu Zweifeln Anlaß gibt. Angesichts solcher Schilderungen — mögen sie im einzelnen zutreffen oder nicht — darf es nicht verwundern, wenn jemand über den hl. Ivo so urteilt wie Rudolf von Ihering. Im „Geist des

⁸⁵ Vgl. HEINERTH, S. 84.

⁸⁶ Vgl. HEINERTH, S. 78 f.

⁸⁷ Hinweise bei HEINERTH, S. 78 f.; vgl. auch VIES DES SAINTS, S. 383 f.

⁸⁸ Hinweis bei HEINERTH, S. 80.

römischen Rechts⁸⁹“ gibt er gewissen Juristen den Rat, sich lieber den „ungläubigen“ Thomas (Joh 20, 24—29) als den hl. Ivo zum Schutzpatron zu wählen. Einiges im Bild des Heiligen wird freilich auch nicht einem Stand gefallen, der ein aus äußerer Würde und intellektueller Eitelkeit komponiertes Selbstporträt in seinem Vorbild wiederzufinden hofft. Man kann sich schon äußerlich kaum einen größeren Gegensatz vorstellen als den zwischen einem — wie Gustav Radbruch in einer Ivo-Betrachtung aus dem Jahre 1916⁹⁰ schreibt — „sorgsam gescheitelten Assessor unserer Tage“ und einem Heiligen, der sich der Legende zufolge dagegen gewehrt haben soll, daß man aus seiner Kutte die Flöhe entfernte⁹¹.

So versteht man durchaus die Ratlosigkeit, die zuweilen auch in rechtshistorischen Darstellungen bei der Beurteilung des Heiligen, vor allem der ungewöhnlichen Ausbreitung seines Kultes, zutage tritt. Schott und Erler⁹² meinen, seinen Ruhm verdanke er zum Teil dem Umstand, daß er oft mit Ivo von Chartres, dessen Fest einen Tag nach demjenigen des hl. Ivo Helori gefeiert wird, verwechselt worden sei. Daß sich für den Ivo-Kult politische, vielleicht sogar ganz persönliche Gründe des mit dem Kanonisationsverfahren befaßten Papstes finden lassen, sahen wir bereits.

Zweifellos ist es nicht verfehlt, wenn Radbruch meint, im hl. Ivo werde „nicht eigentlich die Jurisprudenz verherrlicht, sondern die streitschlichtende Güte, die der streitbaren Jurisprudenz gerade Grenze und Halt zu gebieten bemüht“ sei. „Nur eine Jurisprudenz, die, selbst ihrer Bedingtheit bewußt, der Rechtsdurchsetzung im Streit den Friedensschluß in Güte vorzuziehen geneigt“ sei, könne ihn als ihren Patron ehren⁹³. Gleichwohl ist damit — wie mir scheinen will — ein Wesentliches nicht gesagt. Das hermeneutische Prinzip der Hagiologie kann — wie Walter Nigg beschrieben hat⁹⁴ — nur darin gefunden werden, *den* Heiligen durch *die* Heiligen selbst zu erklären. Erst bei dieser Betrachtungsweise dürfte man wohl hoffen, auch der Person des hl. Ivo ein wenig näherzukommen. Dazu ist die Kenntnis vom äußeren Leben des Heiligen und seinem Werk, womit wir uns hier vorwiegend beschäftigt haben, kaum mehr als ein erster Schritt. Ist man mit den Heiligen wieder vertraut, dann könnten sie uns als Menschen erscheinen, die in der Erkenntnis ihrer eigenen Dürftigkeit —

⁸⁹ Vgl. IHERING, RUDOLF v., Vom Geist des römischen Rechts, 6. Aufl., Bd. 1, Basel 1907, S. 47.

⁹⁰ RADBRUCH, GUSTAV, Sankt Ivo-Helori, in: Gemeinnützige Rechtsauskunft 1915/16, S. 30 ff. (31).

⁹¹ Vgl. ELSENER, S. 215; RADBRUCH, S. 31.

⁹² SCHOTT/ERLER, Sp. 511 f.

⁹³ RADBRUCH, S. 31.

⁹⁴ Vgl. NIGG, Der exemplarische Mensch (s. Anm. 67), S. 117.

wie Edith Stein, die Heilige aus dem Karmel nahe bei der Kölner Universität es einmal formuliert hat — „ganz und gar... Werkzeug“ geworden waren⁹⁵. Nur deshalb konnten sie auf die besonderen Fragen ihrer Zeit und ihres Berufs- oder Lebensstandes eine Antwort geben, die, weil es nicht ihre eigene war, die Welt in Erstaunen und Verehrung setzte. Wer Grenze und Halt der streitbaren Jurisprudenz im Rat der Heiligen sucht, wird mit aller Deutlichkeit auf die in Vergessenheit geratende Erkenntnis gestoßen, daß der Dienst am Recht an eine unverfügbare Wertordnung gebunden ist. In der Armut unserer Erkenntnis bedürfen wir dann gewiß des Beistands eines „advocatus pauperum“.

⁹⁵ Vgl. LÜTHOLD, IDA, Edith Stein, München 1960, S. 15.

Erkenntnistheorie und Theologie*

Fast alle derzeitigen Versuche und Neubesinnungen lassen sich auch innerhalb der katholischen Theologie in bestimmter Hinsicht auf die Überprüfung bzw. Revision der erkenntnistheoretischen Positionen zurückführen. In dieser Vermutung bestärkt eine Durchsicht der angezeigten Festschrift.

Die Erfurter Universität bestand von 1392—1816. Seit 1952 setzt das phil.-theol. Studium die Tradition der einstigen kath.-theol. Fakultät fort. In 31 Beiträgen kommen Lehrer und ehemalige Schüler der einzigen kath.-theol. Hochschule in der DDR zu Worte. Acht Beiträge befassen sich mit der biblischen Theologie, neun mit der Geschichte der Theologie. 14 Abhandlungen aus dem Bereich der systematischen und praktischen Disziplinen sind zusammengefaßt unter der Überschrift „Zur heutigen Theologie“.

Der Titel „Dienst der Vermittlung“ darf nicht als modisches Zugeständnis an eine einseitige Praxeologie mißverstanden werden. Das Vorwort präzisiert: „Christliche Theologie ist methodisch reflektierende Glaubenswissenschaft... Ihre Aufgabe, die Wahrheiten des Glaubens tiefer zu durchdringen, zu artikulieren und weiterzugeben ist Dienst der Vermittlung in und mit der Kirche“ (9).

Im Rahmen einer Rezension kann nur und dazu in subjektiver Auswahl auf einige Ausführungen näher eingegangen werden. Die biblischen Beiträge fußen durchweg auf der historisch-kritischen Textanalyse. H. Lubczyk, *Der Bund als Gemeinschaft mit Gott; Erwägungen zur Diskussion über den Begriff „berit“ im Alten Testament* (61—96) stellt fest: „Mann kann in der freien Entscheidung des Volkes für den in seinen Taten offenbaren Gott das eigentlich Neue sehen, das die Religion Israels von allen anderen Religionen unterscheidet“ (73). Die Erwählung Israels durch Jahwe und Jahwes durch Israel basiert jeweils auf einem freien Entschluß. Als ethisch geprägte Vokabel impliziert demzufolge der Bundesschluß die personalen Kategorien von gegenseitiger Liebe und Treue. Von hier aus wird das sogenannte „Bundesschweigen“ der vorexilischen Propheten verständlich. „Die Tatsache allerdings, daß Hosea den Begriff berit gebraucht und das in der Bundesformel ausgedrückte Gottesverhältnis voraussetzt, macht es unwahrscheinlich, daß die Interpretation des Gottesverhältnisses Israels als Bund erst in der deuteronomischen Zeit aufgekomen wäre. Man muß damit rechnen, daß... die Mosestradition schon in einer frühen Zeit als Bundestradition verstanden worden ist.“ (92).

Erst kürzlich vertrat demgegenüber N. Lohfink, *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg 1977, die These, daß die Vorstellung eines Jahwebundes als nationale Reaktion auf einen von den Assyriern aufgezwungenen

* ERNST W., FEIEREIS K., HOFFMANN F. (Hrsg.): *Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Philosophisch-Theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt* (Erfurter Theologische Studien 37), St. Benno-Verlag Leipzig 1977. 689 S., brosch.

Tributvertrag 621 unter Joschija seinen Abschluß gefunden habe. „Der assyrische Vertrag hatte Assurs Herrschaft legitimiert. Der Vertrag mit Jahwe legitimerte infolgedessen die Unabhängigkeit“ (Lohfink 41). Eine soziologisch orientierte Sichtweise führte nicht nur den Bundesgedanken auf einen „Kulturschock“ im unterdrückten Juda zurück. In ähnlicher Weise habe der derzeitige Pluralismus eine innerkirchliche Plausibilitätskrise verursacht. Wie der Prinz Dornröschen aus seinem 100jährigen Schlaf geküßt habe, so das Zweite Vatikanische Konzil die Theologie (Lohfink 24. 42).

Eine materialreiche und umfassende exegetische „Problemskizze“ bietet *H. Schürmann*, ... und Lehrer. Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter (107—147). „In der doppelten Ausrichtung auf Pneuma und Paradosis scheint — sowohl gegenüber dem jüdischen memnotechnischen Legalismus wie dem griechischen spekulativen Intellektualismus — das abhebend Charakteristische des neutestamentlichen Lehrerstandes und Lehrens zu liegen“ (121). Angesichts mancher wortstark vorgetragener Tendenzen läßt der Satz aufhorchen: „Mutter aller Theologie ist die urchristliche Schriftauslegung, die bald zu verfestigten Topoi im christologischen Beweis wie auch in der sittlichen Unterweisung durchfand“ (115 f.). Nicht eine anonyme Gemeinde, sondern „spezifische Tradenten“ gaben interpretierend inhaltlich festgelegte dogmatische und ethische Regulative weiter. Neben dem magistralen Hirtenamt gab es einen eigenständigen „Lehrdienst“. „Der Lehrstand kann nur ‚gesund bleiben‘, ... wenn er in lebendigem Kontakt steht sowohl zu Pneumatikern wie zu Hirten. In dieser doppelten Angewiesenheit hat der ‚Lehrstand‘ seine ‚Eigenständigkeit‘, ... auch wenn ... ein ganzheitliches Verständnis von den geistlichen Diensten in der ‚wandernden Kirche‘ überhaupt nicht ohne eine vorgegebene ‚amtstheologische Hermeneutik‘ gewonnen werden kann“ (147). In der Veröffentlichung „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute“, München 1973, 36, wird ein dezidiert empirisches Vorgehen eingeschlagen, weil Theologie insgesamt unter die Erfahrungswissenschaften subsumiert wird.

W. Trilling, „Implizite Ekklesiologie“. Ein Vorschlag zum Thema „Jesus und die Kirche“ (149—163) knüpft an den neuerdings wieder kolportierten Satz A. Loisy an: „Jesus kündigte das Reich an — und es kam die Kirche.“ „Implizite Ekklesiologie“ meint nach dem Gesagten: Gott führt den mit Jesus gesetzten Anfang seiner Basileia fort... diesem Anfang bleibt Gott treu, wenn er ihn nach Ostern einer Kirche anvertraut und diese Kirche zugleich an diesen Anfang bindet.“

G. Hentschl beschäftigt sich mit Jakobs Kampf am Jabbok, *H. Rücker* mit dem Begriff „heiliges Volk“, *J. Reindl* mit dem „Finger Gottes“, während *P. Christian* dem Verständnis „In meinem Namen versammelt“ und *J. Wankel* dem „Verkündigten Paulus in den Pastoralbriefen“ nachgeht.

Dem aufschlußreichen Angebot in der biblischen Theologie stellen sich historische Untersuchungen ebenbürtig an die Seite. Der geschichtliche Befund macht deutlich, wie jeweils die Überprüfung oder Verschiebung in der epistemologischen Akzentuierung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses den Wandel der theologischen Reflexion initiiert hat. *F. Hoffmann*, Die theologische Krise des 13. Jahrhunderts und ihre Überwindung durch Albert d. Gr. (207—219) resümiert: „Die radikale Ablösung des Symbolismus durch

die Logik in der Theologie ist ein erster Anstoß, der zur Krise des 13. Jahrhunderts führte. Der zweite kam vom aristotelischen Weltverständnis her... Albertus Magnus war es, der in jener Umbruchszeit die geschaffene Geistnatur in ihrer doppelten Verschiedenheit aufgezeigt hat, nämlich als tätigen und empfangenden Intellekt... Als handelnder Intellekt erschließt er in der materiellen Welt die Natur der Dinge. Er kann diese aber nur in sich als Form aufnehmen, weil er wesentlich empfangender (erleidender) Intellekt ist“ (217).

Sein Schüler Thomas zieht die Konturen stärker aus. R. Bruch, Intuition und Überlegung beim sittlichen Naturgesetz nach Thomas von Aquin: ThGl 67 (1977) 29—54, stellt die apriorische Basis der spekulativen wie praktischen Vernunftkenntnis heraus. Als Schlüsselbegriff dafür fungiert bei dem Aquinaten die „ratio naturalis“, der es im Unterschied „zum [nachfolgenden] diskursiven Denken eigentümlich ist, auf intuitive Weise zu einem spontan sich einstellenden Wissen [der Prinzipien] zu gelangen“ (Bruch 29).

Der wissenschaftstheoretische Spielraum wird deutlich sichtbar, wenn eine gleichzeitig praktizierte theologische Erkenntnismethode die exklusive Abstützung auf eine existentielle Schriftinterpretation anvisiert. Auf sie verweist E. Kleineidam, Ursprung und Gegenstand der Theologie bei Bernhard von Clairvaux und Martin Luther (221—247). „Beide eint der Versuch, rein theologisch, und das heißt für sie: schriftgemäß zu reden, ohne der Philosophie Raum zu geben“ (221). Während Abälard eine logisch-rationale Analyse theologischer und ethischer Fragen vertritt, favorisierte sein Widerpart Bernhard die subjektive Glaubenserfahrung. Ausgehend von Röm 8, 16: „Er, der Geist, bezeugt es unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind“ unterstreicht er als Ursprung des Heils (das Wort Theologie vermeidet er) das Wirken des Heiligen Geistes, der in uns spricht, damit wir das Wort verstehen, das Gott zu uns spricht. Ob des inneren Zeugnisses des Heiligen Geistes entbirgt sich die *conditio humana* als Zustand des Sünders. „Luther faßt hier wie Bernhard und Augustinus das eigentliche Thema der Theologie in die zwei Worte zusammen: Gottes- und Selbsterkenntnis... für sie ist entscheidend, daß der Mensch sich als Sünder erkennt und sich allein durch Gottes Gnade in Christus Jesus als gerechtfertigt erfährt. Das ist die wahre Selbst- und Gotteserkenntnis... Alle Theologie verliert ihre Substanz, wenn sie nicht stets im Blick auf diesen ihren Ursprung hin denkt“ (242. 247). Wie aber, wenn sich der Mensch wie anscheinend in unseren Tagen kaum mehr als Sünder zu verstehen vermag? Wenn ihn die einst kirchentrennende Kontroverse über „Heilsgewißheit zwischen Glaubens- und Hoffnungsgewißheit“ (J. G. Ziegler in: ThGL 63 [1973] 145—163) nichts mehr sagt? Wenn er vermerkt, daß dem Christen die Welt zwar weder als eine heile, noch als eine unheile, aber als eine erlöste Welt aufgegeben ist?

F. P. Sonntag informiert über die Periodisierung der Kirchengeschichte, G. Marx über das Verständnis des Meßopfers bei M. Vehe, W. Kaliner über J. Cochläus' Wandlung für die Aufhebung des Zölibats, J. Meisner über das von 1719—1868 oftmals aufgelegte „Bet- und Tugendbuch“ des A. Wille SJ, R. Löwenberg über das Verkündigungsprogramm in der Bildfolge des Sakramentshauses im Erfurter Dom, F. Schrader über Diasporaseelsorge des Halberstädter Dominikaner- und Franziskanerklosters und K. Böhmer über den durch die Rücksicht auf den schlesischen Adel motivierten Bau der St.-Hedwigs-Kathedrale durch Friedrich II.

Den systematisch-praktischen Teil eröffnen zwei Beiträge aus der Glaubens- und Sittlichkeitslehre. Sie spiegeln eindrücklich das hermeneutische Grundproblem der Gegenwartstheologie wider, wie nämlich das Verhältnis ihrer beiden Quellen, der ratio und der revelatio, näherhin zu bestimmen ist.

L. Scheffczyk, Die Frage nach der „Erfahrung“ als theologischem Verifikationsprinzip (353—373) legt die Motive und Strukturen dieses in letzter Zeit zu einem theologischen Topos avancierten Begriffes bloß. „Diese ‚Erfahrungstheologie‘ steht also im Dienste einer neuartigen Vermittlung des Glaubens“ (354), die erst auf Grund eines persönlichen Gotterlebnisses zu anderen Menschen über Gott sprechen will. Weil aber „Gott tot ist“, wird er in der Begegnung mit Mitmenschen oder in der Arbeit in der Welt als gegenwärtig erfaßt. Erfahrung, nach H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Freiburg ²1965, 329, einer der „unaufgeklärtesten Begriffe“, hat dabei nicht wie die aristotelische *empeiria* oder *experientia* als Vertrautsein mit einem Vorgang eine logische Funktion. Sie wird auf ein unmittelbares Betroffensein von der Wirklichkeit Gottes, eines Menschen, einer Sache eingengt. Mit dieser extremen Gewichtung verfehlt sie die Komplexität des Glaubensvorganges.

Das religiöse Erlebnis hat seit jeher nicht nur in der Schrift, sondern auch in der Theologie seinen angestammten Platz. Man denke an die erwähnte *theologia cordis*. Über den diesbezüglich historischen und systematischen Sachverhalt informieren die Untersuchungen in C. Heidmann — H. Mühlen (Hrsg.), *Die Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*. Hamburg—München 1974. Allerdings ist die „Theologie des geistlichen Lebens“ sicherlich zum Schaden für die übrigen theologischen Disziplinen in den Fakultäten des deutschen Sprachraums nicht präsent. So J. G. Ziegler, *Moraltheologie und Theologie des geistlichen Lebens*: Th. Revue 73 (1977) 262—272. Dieses Defizit wird gespürt. Es vermag indes auch die von K. Rahner inaugurierte transzendente Glaubensbegründung keinesweg abzudecken. Danach können „das existentielle Grundvertrauen des Menschen und die ihm entsprechende Lebenserfahrung als transzendente Bedingungen der Möglichkeit für das Erfassen der Offenbarung... angesehen werden... Wo aber alles Gnade ist, gibt es in Wirklichkeit überhaupt keine Gnade“ (366). Transzendentaltheologie verflüchtigt den Transzendenzcharakter des Glaubens. Erfahrung, sei sie intentional oder anonym vorausgesetzt, „ist kein selbstständiges Kriterium und Verifikationsprinzip für den Glauben. Das heißt, der Glaube bleibt auch intakt, wenn die Erfahrung ausfällt“ (369). Gegenüber einer globalen Identifizierung von Welterfahrung und Gnade trifft der Einwand, daß es dem modernen Lebensgefühl, von dem dezidierte Humanisten ganz zu schweigen, keineswegs einfallen würde, in immanenten innerweltlichen Vorgängen Gott zu finden. Läuft eine solche Unterstellung nicht auf eine „Bekehrung durch andere Etikettierung derselben Inhalte“ (372) hinaus? Man kann als Christ nicht mit D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Berlin ³1972, 377, dem Vers des Euripides zustimmen: „So ist doch auch das Wiedersehn ein Gott.“ „Erfahrung darf deshalb in allen ihren Dimensionen als wichtiges regulatives Prinzip für den Glauben, für die Verkündigung und für die Theologie anerkannt werden. Sie kann aber nicht den Charakter eines konstitutiven Prinzips beanspruchen“ (373).

K. Feiereis, Voraussetzungen natürlicher Theologie. Eine Rückverweisung auf Peter Wust (375—393), kommt zum gleichen Ergebnis, wenn er nach den Voraussetzungen natürlicher Gotteserkenntnis angesichts des Unbehagens an Gottes-„Beweisen“ fragt. Im

Anschluß vor allem an P. Wust, Ungewißheit und Wagnis. Münster 1965 sieht er das Problem in das Spannungsfeld zwischen *certitudo*, der objektiven Gültigkeit der Argumente, und *insecuritas humana*, der subjektiven Ermöglichung einer existentiellen Entscheidung hineingestellt (380). „In diese Entscheidung begibt sich der Fragende als *homo philosophus*, die Entscheidung trifft er als *homo religiosus*“ (388). Letztere verdankt sich keinem immanenten „progressivem Übergang“, sondern dem Einbruch der Gnade.

Die gleiche Problematik greift J. Giers, *Das Ethos der Norm. Sittlichkeit zwischen normativer und empirischer Erkenntnis* (395—415) auf. Zu den Vorschlägen von Ph. Schmitz (und nicht nur zu diesen) heißt es: „Letztlich geht es um eine Reduzierung der Norm auf den ‚Impuls der Liebe‘ zur Gestaltung der Wirklichkeit des menschlichen Seins, der sicher sehr wesentlich ist, aber sich der verbindlichen inhaltlichen Aussagen enthalten muß oder gar will“ (407). Gegenüber der „normativen Kraft faktisch gelebter Überzeugungen“ und der daraufhin gerechtfertigten „Normbildung von unten“ wird darauf aufmerksam gemacht, daß es bei den angeführten überkommenen Parallelen Epikie usf. immer um „ein normabweichendes Verhalten im Einzelfall geht, nicht aber um ein normveränderndes Verhalten aus Überzeugung, das, von vielen geteilt, soziale Anerkennung findet... soll nicht die Annahme einer Pluralität des Sittlichen als bequemer Ausweg vor entscheidenden christlichen Aussagen beschritten werden“ (410 f.).

Abschließend wird festgestellt: „Der Wandel zeigt sich zunächst darin, daß gegenüber einer überwiegend deduzierenden Normenfindung und einer deontologischen Normenbegründung in der neueren Zeit der induktive Weg zur Findung von Normen beschritten wird, der allerdings auch dazu führt, die Geltung der Normen stärker als zuvor in ihrer geschichtlichen Bedingtheit zu sehen und auch eine ‚Pluralität des Sittlichen‘ anzunehmen“ (411). Als Korrektiv für einen überzogenen individuellethischen Ansatz wird ein „Ethos der Norm“ gefordert, daß sich „in ihrer rückbezogenen und vorwärtsweisenden Funktion, in ihrer Gemeinschaft bildenden Funktion und in ihrer die ‚Wahrheit‘ vermittelnden Funktion“ (412) realisiert. Es geht mit F. Fraling, *Glaube und Ethos. Normbegründung in der Gemeinschaft der Gläubigen: ThGl* (1973) 94 f. um die Berücksichtigung der „normativen Kraft faktisch gelebter Glaubensüberzeugung, ... die sich beständig auf die Kommunikation der Glaubenserfahrungen der Gläubigen untereinander wie auch auf die Tradition des Depositum fidei im gelebten Zeugnis beziehen muß“ (Fraling 53 f.).

W. Ernst, *Zur Begründung christlicher Sittlichkeit* (417—443), benennt zwei Problemkreise, auf die sich die Diskussion zuspitzt: die Frage nach dem *Proprium* einer christlichen Sittlichkeit und nach der Unwandelbarkeit sittlicher Regeln (417). Nicht in Ablehnung, wohl aber in Ergänzung einer Wesensethik „weist sich ein theologischer Personalismus als dialogischer Personalismus aus“ (419), dem nach *Gaudium et Spes* 22 „Christus, der neue Adam... seine höchste Berufung erschließt“. Das „fundamentale Prinzip: die Liebe Gottes“ korrespondiert mit der „fundamentalen Norm: der Natur der menschlichen Person“. Aus ihrer Zusammenschau lassen sich als „bestimmte objektive Sollensforderungen aufweisen“: das Doppelgebot der Liebe, die Unterordnung der Dinge unter die Person und „eine Reihe von konkreten Verhaltensweisen, die (nicht) im Widerspruch zur Würde der menschlichen Person und deshalb auch zur Ehre des Schöpfers stehen“ (425 ff.).

Obwohl das „Signum menschlicher Existenz Geschichtlichkeit“ ist, gilt: „Bezüglich der konkreten Normen gibt es eine große Verschiedenheit, bezüglich der allgemeinen moralischen Prinzipien und Grundsätze dagegen nicht... Die menschliche Geschichte ist nicht eine Relativierung des Absoluten, sondern dessen positive Konkretisierung. Das verkennet der normative Relativismus“ (429 f.). Zurückhaltend, aber treffsicher gestellte Anfragen an die folgenschweren utilitaristisch-teleologischen Konzepte u. a. von B. Schüller schließen mit der Bemerkung, „daß die moraltheologische Diskussion über die Begründung der Sittlichkeit, über die intrinsece guten und schlechten Handlungen, über das physische oder vormoralische Übel und das moralische Übel sowie über die Bewertung sittlicher Grundsätze in Bewegung, aber noch keinesfalls zu einem befriedigenden Abschluß gekommen ist“ (437). Eine Aufzählung von neun „Einflußfaktoren bei der Findung von sittlichen Normen und Werturteilen“ beginnt entsprechend dem Zeitgeist bei der „physischen Umwelt“ und steigt bis zum „Einfluß der Religion auf die Sittlichkeit“ auf im Unterschied z. B. zu M. Canos in den „Loci theologici“ vorgestellten Rangfolge „von oben nach unten“. Es geht auch im ethischen Bereich um die rationale redliche Verantwortbarkeit des Glaubens in der Zuordnung von Vernunft und Offenbarung, von Freiheit und Gnade und nicht um eine scheinbare Legitimierung sittlicher Direktiven ausschließlich vor dem Richterstuhl der eigenen begrenzten Vernunft. Es geht um „fides quaerens intellectum“ und nicht umgekehrt.

Es wäre verhängnisvoll, wenn eine traditionell vielleicht zu unbesehen geübte „Metaphysik des Guten“ in das andere Extrem einer bloßen „Hermeneutik des sittlichen Bewußtseins“ fallen würde. Bestrebungen unserer Tage, Moraltheologie in (theologische) Ethik zu transformieren, um sittliche Direktiven ausschließlich von ihrer Einsichtigkeit weil Kommunikabilität abhängig zu machen, kann sich in keiner Weise des optierten ungeteilten Beifalls der Menge sicher sein. erinnert sei an R. Guardini, In Spiegel und Gleichnis. Bonn o. J. (1932) 205: „Dennoch gibt es vielleicht nichts, was den Glauben so im tiefsten verwirrt, wie das Bestreben, ihn gar so ‚vernünftig‘ zu machen.“ Die Zeitgemäßheit des vordergründig Unzeitgemäßen bezeugen die bekannten Postulate eines M. Horkheimer, K. Steinbuch oder H. Sachsse, die gerade vom christlichen Glauben absolute ethische Weisungen erwarten. Innerweltliche Evidenz gibt es nicht, wie u. a. die Falsifikationstheorie des Kritischen Realismus eines K. R. Popper oder H. Albert erhellt hat. Absolutheit gründet in einem übergeordneten Sinnzusammenhang, den man nicht erfinden, sondern nur empfangen kann. Niemand vermag sich wie Münchhausen selber an seinem Schopf aus dem Sumpf zu ziehen. Nach Thomas, Summa theol. I, II 91, 4 ist ein positives göttliches Gesetz „propter incertitudinem humani iudicii“ notwendig. Gewissen benötigt als norma normanda Gewißheit im Prinzipiellen, sonst wird es in mehrfacher Hinsicht krank.

Bezüglich einer auch inhaltlich spezifisch christlichen Ethik äußert sich neben positiven Stimmen von Exegeten wie R. Schnackenburg, F. Hahn, W. Schrager, R. Spaemann, Wovon handelt die Moraltheologie? Bemerkungen eines Philosophen: Int. Kath. Zeitschr. 6 (1977) 303 f. „Ist also christliche Morallehre nur eine Morallehre für Christen? Ja, natürlich. Ihre Universalität liegt nur darin, daß sie davon ausgeht, jeder Mensch sollte Christ sein, nicht darin, daß sie lehrt, jeder sollte, ob Christ oder nicht, so und so leben... Nur als Fremdkörper aber kann sie ein Signal sein.“ Die gebotene erkenntnistheoretische Polarität zwischen Vernunft und Offenbarung muß die stete Gefährdung durchhalten, in einer polarisierenden Streichung eines der beiden Span-

nungspole die Lösung zu suchen. Ein solches im Laufe der Geschichte immer wieder aufgegriffenes Bestreben würde der Versuchung einer Scheinlösung erliegen. Die Autoren der angezeigten Festschrift widerstehen insgesamt diesem Trend.

Drei Beiträge behandeln dankenswerterweise spirituelle Themen: O. Müller, Persönliche Heiligkeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, K. H. Ducke, Erziehung zur Entscheidung. Zur ethischen Zielrichtung der Priesterausbildung und J. Bernard, Gotteserfahrung in nichttheistischer Mystik? Zum Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus. „Zen dagegen kennt nur die Heilserfahrung, eine Mystik ohne Mysterium“ (511).

Ebenfalls drei kenntnisreiche Abhandlungen widmen sich der Ökumene: W. Becker, Zur Hermeneutik und Rezeption des Ökumenismus-Dekretes, D. Hintner, Zurück nach Rom oder gemeinsam hin zu Christus? Einheit zwischen Römischer Kirche und Orthodoxie im Sprachgebrauch Papst Pauls VI. und L. Ullrich, Ökumene im Bereich der Gemeinde.

Pastoralen und kanonistischen Sachfragen gelten die klärenden Ausführungen von F. G. Friemel, Zum Problem der Leitungstätigkeit in der Pfarrei oder der Pfarrer als „Chef“, H.-A. Egenolf, Die Osterpredigt in der neuen katholischen Predigtliteratur, N. Timpe, Zur Frage der Hinführung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten und B. Löbmann, Das Ehescheidungsverbot Jesu im Hinblick auf die Eheaufassung in der orientalischen und lateinischen Kirche.

Timpe schlägt vor, einerseits in bestimmten Fällen die Rechtsvermutung für die Gültigkeit einer Ehe aufzuheben, andererseits an der Unauflöslichkeit einer sakramentalen, gültigen und vollzogenen Ehe festzuhalten. Wiederverheiratete Geschiedene sind in der Gemeinde zu integrieren. „Sie sind insofern etwas wie die Büsser in der alten Kirche, die noch nicht die Lossprechung erhalten konnten“ (669). Löbmann unterscheidet eine jüdisch-rechtliche (Mt 5, 31 f.) von einer hellenistisch-rechtlichen (Mk 10, 10 f.) Formulierung des Ehescheidungsverbots, wovon sich die gesetzliche Deutung und Praxis der lateinischen bzw. die eschatologische der griechischen Kirche herleitet. „Weil beide Deutungen des Ehescheidungsverbotes Jesu sich im Neuen Testament finden, sind beide Gegenstand des Glaubens und der Offenbarung“ (688).

In der Festschrift zieht die Lehr- und Forschungstätigkeit Erfurts eine achtungsgebietende, stolze Bilanz. Man kann dazu nur gratulieren. Von den de facto erschwerten Arbeits- und Umweltbedingungen ist nichts zu spüren. Lediglich das jeweils angestrebte abgewogene Urteil zeigt, daß die faire Rückbindung an die Kirche wie an die Gläubigen davon Abstand nehmen läßt, ohne irgendwelche Rücksichten „sich selbst zu verkündigen“ (2 Kor 4, 5). Diese verantwortungsbewußte Haltung erweist sich wissenschaftlich als exemplarischer Gewinn im Durchhalten der Spannung zwischen Vernunft und Offenbarung in der derzeitigen erkenntnistheoretischen Diskussion innerhalb der Theologie.

Prof. Dr. J. G. Ziegler, Mainz

Freikirche, Ev. Kommunität und Bruderschaft, Sekte

Es geschieht immer wieder, daß die Bezeichnungen: Freikirche, Ev. Kommunität und Bruderschaft, Sekte nicht sorgfältig unterschieden und willkürlich im Austausch für religiöse Gemeinschaften gebraucht werden. Das Erscheinungsbild mag dazu Anlaß geben, rechtfertigt aber die beklagenswerte sprachliche Unkorrektheit nicht.

Es sei darum der nicht leichte, aber notwendige Versuch unternommen, realiter zu definieren, was eine Freikirche, eine Ev. Kommunität und Bruderschaft, eine Sekte ist.

1. Die Freikirche

In der Regel wird die *Freikirche* im Gegensatz zu der Staats- und Volkskirche mit Peter Meinhold definiert als „jener Typus einer kirchlich bestimmten christlichen Gemeinschaft, die sich von der Staats- bzw. Landeskirche gelöst hat“¹.

Jan Hermelink erweitert die Definition nach der geschichtlichen Dimension und stellt fest: „Als Freikirchen werden heute in Deutschland alle kirchlichen Körperschaften bezeichnet, die keine geschichtliche oder rechtliche Bindung an ein bestimmtes Staatswesen aufweisen, also keine ‚Landeskirchen‘ sind“².

Die Freikirchen wollen die Kirche Christi nach ihrem ursprünglichen und unveränderten Entwurf erbauen. Das erscheint ihnen nur möglich, wenn jedweder Einfluß des Staates und der dem Staat durch Geschichte, Vertrag oder konkretes Verhältnis nahen Kirchen ausgeschaltet ist.

Sie wollen Kirche sein, aber nicht Nachwuchskirche, sondern Freiwilligkeitskirche. Daran ändert sich im Grundsätzlichen dadurch nichts, daß sie heute faktisch weitgehend Nachwuchskirchen geworden sind. Freiwilligkeitskirche darf aber nicht dahin mißverstanden werden, daß sich in ihr, etwa wie bei der Gründung eines Vereins Menschen zusammenschließen, um ein gemeinsames Ziel gemeinsam zu verfolgen. „Die freiwillige Entscheidung, die für die Gliedschaft in der Gemeinde Jesu Christi konstitutiv ist, kann und darf nur im Zusammenhang mit der Freiheit gesehen werden, die der Heilige Geist wirkt, wenn der Mensch vom Anruf getroffen wird und im Glauben Antwort gibt“³. Die Freikirche will Gestalt in einer Gemeinschaft von Menschen annehmen,

¹ Ökumenische Kirchenkunde, Stuttgart 1962, 89.

² Kirchen in der Welt. Konfessionskunde. Stuttgart 1959, 129.

³ HANS-BEAT MOTEL (Hrsg.), Glieder an einem Leib, Die Freikirchen in Selbstdarstellungen, Konstanz 1975, 27 (vgl. dieses Heft, S. 77–78).

Weitere Literatur:

FRANÇOIS BIOT, Evangelische Ordensgemeinschaften, Mainz 1962.

Der Auftrag der Bruderschaften an Kirche und Welt. Vorträge und Referate beim Ökumenischen Kirchentag in Nidelbad bei Rüschlikon-Zürich 19. Juni 1955. Als Manuskript gedruckt.

OTMAR SCHULZ, Modell für die Kirche von morgen. Eine kritische Darstellung der evangelischen Freikirchen. Ökumenische Arbeitshefte. Hrsg. von der Ökumenischen Centrale, Frankfurt/M. (O. Lembeck). H. 7/8.

WILHELM BARTZ, Freikirchen in Deutschland, Trier 1973.

die sich, von der Gnade Gottes ergriffen, in freier Selbstentschließung vorbehaltlos zu Christus und seinem Evangelium bekennen. In einem Erweckungserlebnis haben sie ihre „Bekehrung“ erfahren. Nicht die Unabhängigkeit vom Staat und von der Staats- oder Volkskirche ist die Wesensmitte der Freikirche, sondern die uneingeschränkte und bewußte Hingabe an die Botschaft Jesu Christi, der Wille, eine Gemeinschaft der Geheiligten zu sein.

Demnach ist es nur konsequent, wenn die Freikirchen — die der Methodisten ausgenommen — die Kindertaufe, die sie überdies für unbiblich halten, ablehnen und nur die „Glaubenstaufe“ gelten lassen.

Der freikirchliche Gläubige ist ganz Glied seiner Kirche, für die er sich frei entschieden hat, an deren Leben er nicht nur äußerlich teilnimmt, für die er persönliche Opfer bringt, nicht zuletzt auch finanzielle, für die er sich verantwortlich weiß. Die Kirche, das ist er.

Andererseits wird er auch von seiner Kirche entsprechend ernst genommen. Er geht nicht in der Anonymität unter. In vielfacher Weise hat er teil am Vollzug des Gottesdienstes, an der Verkündigung und an der Leitung. Die Freikirche ist die Kirche des „Laien“.

Geschichtlich gesehen ist die Freikirche das Gegenüber der Territorialkirche der Reformationszeit. Sie war und ist das Nein zu der Landeskirche. Die ersten Freikirchen entstanden in Schottland. Man distanzierte sich vom Staat und verzichtete auf seine Unterstützung, um nicht seinen Einfluß hinnehmen zu müssen. Weitere Freikirchen folgten in Frankreich, in der Schweiz, in England u. a. m.

Starken Auftrieb erhielt der freikirchliche Gedanke durch den Pietismus und die Entschlossenheit evangelischer Christen und Gemeinden, Bibel und Bekenntnis gegen Rationalismus und Liberalismus abzuschildern.

Zu den Freikirchen werden gezählt:

1. Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten)
2. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland
3. Die Evangelisch-methodistische Kirche
4. Der Freie Brüderkreis
5. Die Mennoniten
6. Die Heilsarmee
7. Die religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker)
8. Die Pfingstgemeinschaften
9. Die Gemeinden Christi (Churches of Christ)

2. Die Kommunität und die Bruderschaft

Wenn auch die frühmittelalterlichen Gebetsverbrüderungen als Vorstufe der kirchlichen Bruderschaften zu sehen sind, so haben diese doch erst im Hochmittelalter ihre eigene Gestalt und Blüte erfahren. Neben den Zusammenschlüssen in Zünften und Gilden mit vornehmlich sozial-wirtschaftlicher Ausrichtung bildeten sich kirchliche Bruderschaften, die ausschließlich religiös-kirchliche Zwecke verfolgten.

Im evangelischen Bereich erlosch mit der Reformation das Bruderschaftswesen.

Erst nach den beiden Weltkriegen mit ihren noch andauernden religiösen, sozialen, gesellschaftlichen und politischen Umschichtungen und Unruhen erwachte der Bruderschaftsgedanke wieder in der evangelischen Christenheit. In regional und national getrennten Räumen gewann er in verschiedener Ausprägung Gestalt. Dabei ist zwischen Kommunitäten und Bruderschaften zu unterscheiden.

Als *Kommunitäten* verstehen sich Männer oder Frauen bzw. Männer und Frauen, die in freigewählter ordensähnlicher Gemeinschaft nach fester Regel in Armut und Ehelosigkeit unter geistlicher Autorität aus christlichem Glauben ein Leben zum Lobpreis Gottes und zum Dienst am Menschen führen. Sie sind beseelt von ökumenischem Geist, und ihre Häuser sind Stätten interkonfessioneller Begegnung. Sie wollen keine Ordensgemeinschaften im katholischen Sinne sein, stehen vielmehr wegen ihres starken missionarischen Engagements in der Nähe der Säkularinstitute. Zu den bekanntesten evangelischen Kommunitäten gehören: La Communauté de Taizé; die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben, die mit den Focolarini im Ökumenischen Lebenszentrum in Ottmaring zusammenarbeitet; die Communität von Irmshausen (Hessen); die Schwesternschaft von Grandchamp (Schweiz); die Evangelische Marienschwesternschaft (früher „Ökumenische Marienschwestern“) in Darmstadt-Eberstadt.

Dieses aber gilt für alle evangelischen — und fügen wir hinzu, auch katholischen Kommunitäten: „Angesichts der Inflation der Worte auch in der Kirche ist die Predigt durch das Sein die glaubwürdigere Predigt. Indem sie vor allem *sind*, sind also die Kommunitäten Zeichen auch in der weltlichen Welt“.

Im Unterschied zu den Kommunitäten und ähnlich wie in den Dritten Orden der katholischen Kirche verbleiben die Mitglieder der nichtkommunitären evangelischen *Bruder- und Schwesternschaften* in Familie und Beruf. Verbunden durch eine geistliche Lebensregel bemühen sie sich um eine vertiefte Spiritualität und um eine erneuerte Liturgie, immer im Blick auf die Ökumene.

Besonders hingewiesen sei auf die größte der Evangelischen Bruderschaften, die Michaelsbruderschaft. Sie ist aus dem Berneuchener Kreis hervorgegangen und wurde 1931 in Marburg von Karl Bernhard Ritter und Wilhelm Stählin gegründet. In 21 Konventen in der Bundesrepublik, der DDR, in Österreich, der Schweiz und Frankreich schließt sie gegen 600 Theologen und Nichttheologen „zur Gemeinschaft des Gebetes und der geistlichen Zucht in allen Lebensbereichen“ zusammen. Sie bemüht sich intensiv „um die Gestalt der Verkündigung, um die Erneuerung des Gottesdienstes, in Liebeswerk und Verfassung“, überzeugt, „daß die Kirche nur erbaut werden kann von solchen, die selber Kirche sind“⁴. Evangelische Messe, Beichte, Stundengebet, Meditation, Geistliche Wochen, Einkehrtage, geistliche Zucht sind Wesenselemente ihrer Spiritualität.

Auf Friedrich Heiler gehen zurück die St.-Johannes-Bruderschaft und die Franziskaner-Bruderschaft (Evangelische Franziskaner-Tertiaren).

Die Sydower Bruderschaft (Sydow, Ort in der Altmark) war bis 1945 ein lutherischer Pfarrerbund. Seit 1945 nimmt er auch Laien auf.

⁴ GERD HEINZ-MOHR, *Christsein in Kommunitäten*, Stuttgart 1968, 119. Außer auf dieses Buch von Gerd Heinz-Mohr sei noch verwiesen auf REINHARD FRIELING, *Ökumene in Deutschland*, Göttingen 1970, 200—205.

⁵ *Credo Ecclesiam*. Hrsg. von der ev. Michaelsbruderschaft, Kassel 1955, S. 7.

3. Die Sekte

Die theologische Position der Sekten präzise zu bestimmen ist nicht möglich. Denn die Religionsgemeinschaften, an die man gemeinhin bei der Vokabel „Sekte“ denkt, sind zu verschiedenartig, als daß sie auf einen Nenner gebracht, mit einem Oberbegriff zusammengefaßt werden könnten.

Auch hat jeder Versuch, das zutreffend zu sagen, was unter Sekte verstanden wird, relativen Charakter, da er von dem Standort abhängt, von dem aus er unternommen wird. Keine einzige Sekte wird sich zu den Sekten rechnen und das abwertende Wort gebrauchen, um sich selbst zu kennzeichnen. Im angelsächsischen Raum hat sich die Bezeichnung „Denomination“ (= Benennung) durchgesetzt, die dann gleichermaßen sowohl für Kirche als auch für Sekte verwendet wird.

Die Sinnbedeutung des Wortes „Sekte“ hilft auch nicht weiter. Sprachlich ist das Wort, wie es lange geschah, nicht von „secare“ = „schneiden“, „abschneiden“ abzuleiten und als „Trennung“, „Spaltung“ zu verstehen. Vielmehr liegt dem deutschen Lehnwort „Sekte“ das lateinische Verb „sequi“ (= folgen, nachfolgen) zugrunde und meint somit unter anderem die politische (Partei) oder die religiöse Gefolgschaft (Sekte). Aber nicht für alle Sekten trifft zu, daß sie sich ihrem Gründer in vorbehaltloser Treuebindung anschließen. Es gibt auch Sekten, die kein derartiges Leitbild haben.

Der Religions- und Kulturphilosoph Ernst Troeltsch (1865—1923) hat die Frage nach dem Unterschied von Kirche und Sekte dahin beantwortet, daß die Kirche durch das Objektive und Beharrende gekennzeichnet sei, während die Sekte ihre tragende Mitte in dem persönlichen Bekehrungserlebnis und der eigenen Entscheidung habe. In der Kirche sind unabhängig von dem einzelnen Gläubigen und vor ihm die Lehre, der Kult, die Verfassung und das Gesetz da. Man tritt ihr nicht in freier Entschließung bei, sondern wird in sie hineingetauft, auch das unmündige Kind wird durch die Taufe ihr Kind. Die Kirche ist die Mutter der Gläubigen, die durch ihr Priestertum und ihre Sakramente einen objektiven Weg zum Heil erschließt⁶.

Die Kirche trägt ihre Glieder, die Sekte wird von ihren Gliedern getragen. Sie ist eine „Gemeinschaft der Freiwilligkeit“. In der Sekte wird nicht das Sakrament, das der Priester spendet, als heilsvermittelnd verkündigt und empfangen, sondern alles kommt auf die eigene Anstrengung an.

Abgesehen davon, daß es Sekten gibt, die andere Strukturen aufweisen (die Neupapostolische Kirche hat ausgesprochen hierarchischen und anstaltlichen Charakter, und die Christengemeinschaft kultiviert einen geradezu perfekten Sakramentalismus), läßt sich die Sekte als eine religiöse Realität vom Soziologischen allein her nicht definieren, wie es Troeltsch tut. Das verleitet ihn, Kirche und Sekte als zwei unterschiedliche, keineswegs aber sich wechselseitig ausschließende, vielmehr konsequente und einander ergänzende Gestaltungen des einen Evangeliums zu sehen.

Alle Versuche, den Begriff „Sekte“ zu bestimmen, scheitern. Aber ihre hervorstechenden Merkmale aufzuweisen ist möglich. Hüten muß man sich nur, jedes dieser Merkmale bei jeder Sekte finden zu wollen.

⁶ Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1923.

Ein wesentliches Kennzeichen der Sekte ist ihre radikale Trennung von der „Welt“. Sie versteht sich als eine elitäre Gemeinschaft der Erwählten und Heiligen, für die es in ihrem Verhältnis zu den Gütern dieser Erde kein „Sowohl-Als auch“, sondern nur ein „Entweder-Oder“ geben kann.

Die Sekten betreiben weitgehend eine sogenannte fundamentalistische, das heißt völlig unkritische, sich an jede Silbe klammernde Auslegung der Bibel. Über dem Buchstaben übersieht man das Ganze. Es verrät denselben Geist, wenn Sekten eng und einseitig auf bestimmten religiösen Ideen beharren oder die perfektionistische Beobachtung bestimmter Gebote fordern. Der Nebensatz wird zum Hauptsatz.

Dementsprechend läßt man keinen andern als den eigenen Heilsweg gelten. Der aber führt unbedingt und unfehlbar zum Ziel, und die ihn gehen, sind die Erwählten. Sie sind eines ewigen paradiesischen Glücks absolut gewiß, wenn das Ende dieser Welt, das unmittelbar bevorsteht, hereinbricht und das Tausendjahrreich seinen Anfang nimmt.

Kennzeichnend sind auch persönliches Engagement und Erlebnisfrömmigkeit. Allzuoft konzentrieren sich dabei Leistung und Eifer auf das persönliche Heil als die Mitte der Religion.

Es liegt auf der Hand, daß eine derart exklusive Glaubenswelt beständig von Fanatismus, Überheblichkeit und Pharisäismus bedroht ist.

Offenbarung und Prophetie, ekstatische Erscheinung und übersinnliches Ergriffenwerden spielen in nicht wenigen Sekten eine entscheidende Rolle.

Eigentümlich ist an der Sekte im allgemeinen, daß sie eine wissenschaftliche Rechtfertigung ihrer Lehre nicht kennt. Sie will keinen „vernunftgemäßen Gottesdienst“ (Röm 12, 1), sondern blinden Glaubensgehorsam gegen das Wort der Heiligen Schrift, wie es ihr Gründer und ihre Häupter auslegen, und gegen die „Offenbarungen“, die der Stifter empfangen hat. Die Sekte appelliert an den Affekt und den Willen, nicht an die Vernunft.

Religiöser Enthusiasmus und der Glaube an die unmittelbare Nähe des Endes dieser Welt und des damit anbrechenden Tausendjährigen Reiches halten materialistisches Gewinnstreben von der Sekte fern und erziehen zur Genügsamkeit.

In der unerschütterlichen Überzeugung, zu den Auserwählten zu zählen, fühlen sich die Sektengläubigen brüderlich verbunden. Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit wird verstärkt durch die Distanz zu einer religiös anders gesinnten Umgebung und die relative Kleinheit der örtlichen Gemeinde. Es trägt Frucht in der gegenseitigen Hilfeleistung.

Ihrer göttlichen Sendung gewiß, entfaltet die Mehrzahl der Sekten unter persönlichen Opfern eine ungemein rege Werbetätigkeit. „In der Sekte ist jeder ein Missionar“ (Krönert).

Einer weiteren Orientierung dienen:

Georg Krönert, Zur Psychologie des Sektentums, Dresden/Leipzig 1930.

Peter Meinhold, Ökumenische Kirchenkunde Stuttgart 1962, 537—617.

Kurt Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, Stuttgart 11968.

Ders., Die Glaubenswelt des Sektierers, Hamburg 1957.

Konrad Algermissen, Konfessionskunde. Neu bearbeitet von Heinrich Fries, Wilhelm de Vries, Erwin Iserloh, Laurentius Klein, Kurt Keinath, Paderborn ⁸1969, 659—826.

Wilhelm Bartz, Sekten heute, Freiburg ²1970.

Ders. Sekten und Seelsorge. Trierer Theol. Zeitschrift 70 (1961) 42—47.

Hans-Diether Reimer (Hrsg.), Stichwort „Sekten“. Glaubensgemeinschaften außerhalb der Kirchen, Stuttgart 1977 (vgl. dieses Heft, S. 78).

* * *

Über die verschiedenen in dieser Skizze angesprochenen Kirchen und religiösen Gemeinschaften informiert unvoreingenommen, gründlich und umfassend aus lutherischer Sicht das Handbuch Religiöse Gemeinschaften: Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungsgemeinschaften, Neureligionen. Für den VELKD-Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften im Auftrag des Lutherischen Kirchenamtes herausgegeben von Horst Reller (vgl. dieses Heft, S. 76—77).

Eigens sei darauf aufmerksam gemacht, daß das Buch auch einen vorzüglichen Überblick gibt über die „Neureligionen“, die, stark aus asiatischen Quellen gespeist, epidemisch den Westen überfluten und vorab die Jugend gefährden. (Für die Bundesrepublik wird die Zahl ihrer Anhänger auf 120 000 geschätzt.)

Hervorragend orientiert über das Sektentum aller Schattierungen aus erster Hand der monatlich erscheinende Materialdienst aus der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD im Quell-Verlag, Stuttgart.

Prof. Dr. W. Bartz, Trier

HEYER, Friedrich: Konfessionskunde. Berlin—New York: Walter de Gruyter. 1977. Gebunden 98,— DM.

Der „Algermissen“ und der „Mulert“ sind überholt. Eine neue Konfessionskunde war fällig. Der Konfessionskundler an der Heidelberger Universität, Friedrich Heyer, hat sie uns geschenkt. Es bedurfte dabei natürlich einer Reihe qualifizierter Mitarbeiter, ohne daß wie bei der letzten Auflage des „Algermissen“ das Projekt unter ihnen aufgeteilt wurde. Vielmehr „wird hier entschlossen von einem Standpunkt aus der Kosmos der Kirchen und Denominationen in den Blick gefaßt“ (Vorbemerkung). Damit haben wir wieder eine geschlossene und grundsätzlich ausgerichtete Konfessionskunde. Daß sie ökumenisch ausgerichtet ist, versteht sich bei einem Werk wie diesem und seinen Autoren von selbst.

Eine noch so breit gespannte Konfessionskunde kann kein Lexikon der Kirchen und der christlichen Gemeinschaften sein. Das widerspräche ihrem Charakter als „Summarium“. H. stellt das ausdrücklich in der Vorbemerkung fest und weist damit von vornherein eine Kritik der getroffenen Stoffauswahl und gesetzten Schwerpunkte zurück. Das wird beim Studium des Buches zu bedenken sein, aber dennoch nicht ausschließen, daß die Besprecher begründete Fragen stellen und Vorbehalte anmelden.

H. will mit seinem Buch „Elementares lehren“. Darum verzichtet er auf den wissenschaftlichen Apparat, nicht aber auf gediegene, wenn auch nicht vollständige (was auch nicht möglich wäre) Literaturangaben und auf das für ein Werk dieser Art unerlässliche Sach- und Personenregister, dem er noch eine „Hinführung zu geographischen Komplexen Konfessioneller Geschichte“ anfügt.

Peter Meinhold hat sich 1962 in seiner „Ökumenischen Kirchenkunde“ das Ziel gesetzt, „die theologischen Voraussetzungen für das fortdauernde Gespräch der Kirchen untereinander zu schaffen“ (S. 17). Dazu erklärt Heyer bündig: „Mit dieser Zielstellung identifizieren wir uns“ (S. 9). Wer sein Buch unter diesem Aspekt durcharbeitet, stellt fest, daß er und seine Mitarbeiter Wort gehalten haben. Die Autoren vermeiden die Polemik, bestreben sich der objektiven Darstellung, lassen die andere Seite zu Wort kommen, überprüfen Genesis und Dynamik der Fakten, rücken die Realitäten in den Lichtkegel der Geschichte, urteilen und beurteilen behutsam aus der jeweils gegebenen Zeitlage heraus, sind bereit, mit Klischees aufzuräumen, festgefahrene Meinungen aufzulockern und neue Erkenntnisse zu akzeptieren. Vgl. etwa: die „Kontroverse über die Rechtfertigung“ (425—436), die Ausführungen über den Wandel in der katholischen Exegese (370—372), über die Mischehe (410 f.), über das Mönchtum (391—405).

Das geschieht freilich nicht, ohne daß auch den Kirchen und Denominationen mit der gebotenen Kritik begegnet wird, wenngleich die Grundstruktur der phänomenologischen Konfessionskunde gewahrt bleibt.

Alles in allem haben wir ein Werk, das Lichtstrahlen in die ökumenische Welt sendet.

Es ist wirklich einmal keine Übertreibung, wenn der Prospekt die gesamten Vertreter der wissenschaftlichen und praktischen Theologie als Zielgruppe benennt.

Da es nicht möglich ist, die Darstellungen und Selbstdarstellungen der verschiedenen Kirchen und Denominationen einer zutreffenden kritischen Überprüfung zu unterziehen, wird der katholische Rezensent legitimerweise das vom Herausgeber selbst geschriebene Kapitel über die katholische Kirche, Weltkirche in allen Kontinenten, auf seinen Aussagegehalt befragen.

Es ist zunächst festzustellen, daß Heyer in wesentlicher Unterscheidung zu Mulert und erst recht zu Wilhelm Niesel (Das Evangelium und die Kirchen, Neukirchen 1953) eine auf gediegener Sachkenntnis basierende Darstellung bietet. Das ist um so mehr hervorzuheben, als es für einen nichtkatholischen Autor keine leichte Sache ist, die katholische Wirklichkeit zutreffend zu erfassen. H. verzichtet nicht auf Kritik, ohne zu polemisieren. Das wollen auch wir in wenigen Punkten tun.

Geradezu schmerzlich betroffen hat mich das, was H. über die „Katholische Kirche im Dritten Reich“ schreibt (475—485). Wörtlich stellt er fest: „In der katholischen Kirche kamen 1933 Bischöfe zum Zuge, die den Nationalsozialismus stützten, so Bischof [Titularbischof] Hudal von der Anima in Rom und der Bischof von Brixen, Dr. Mittler, der als Südtiroler von nationalen Motiven erfaßt war“ (476). Welcher Bischof hat sonst noch den Nationalsozialismus „gestützt“? Fragen wir einmal, wer hat ihn öffentlich und furchtlos bekämpft? H. nennt Bischof von Galen. Weiß er nichts von den mutigen Adventspredigten Faulhabers, die nicht nur in München gehört, sondern durch Druck weitverbreitet wurden (Judentum, Christentum, Germanentum, München 1933). Sind ihm die Predigten unbekannt geblieben, die Bischof Bornewasser im überfüllten Dom zu Trier gegen die Irrlehren des Nationalsozialismus gehalten hat? (Fels im Sturm, Trier 1969). Kein Wort über die katholischen Priester, die in Dachau den bei weitem höchsten Prozentsatz der Geistlichen ausmachten. Kein Wort über den unerschrockenen Kampf, den Professor Wilhelm Neuß, Bonn, gegen Rosenbergs Mythos des 20. Jahrhunderts geführt hat. Kein Wort auch über die „Junge Front“ (später in „Michael“ umbenannt). Die NSDAP wußte, wo der Feind stand, und wer die Schrift von Alfred Milatz, Wähler und Wahlen in der Weimarer Republik, Bonn 1965 studiert, weiß es auch. Über den *inneren* Widerstand der gläubigen Katholiken und ihrer Priester gegen den Nationalsozialismus in allen seinen Erscheinungen und das Unheil, das er über sie gebracht hat, vermag nur Auskunft zu geben, der ihn erlebt und erlitten hat. Seine Geschichte kann niemals geschrieben werden; denn sie verläuft im Verborgenen. Aber auch die Geschichte des offenen nationalsozialistischen Kampfes gegen die katholische Kirche ist noch nicht geschrieben, wenngleich Hans Müller für die Jahre 1930—1935 eine hilfreiche Dokumentensammlung: Katholische Kirche und Nationalsozialismus, München 1963, vorgelegt hat.

Der Vorwurf gegen Pius XII., zur Judenverfolgung geschwiegen zu haben, hätte H. Anlaß sein müssen, den vielschichtigen und problemüberladenen Sachverhalt gerade im Hinblick auf Hochhuth, der zitiert wird, objektiv zu durchleuchten und zu beurteilen. Für eine hoffentlich notwendig werdende zweite Auflage sei auf den Aufsatz von Robert Leiber: Pius XII. und die Juden in Rom 1943—1944, Stimmen der Zeit, 167. Bd. 86. Jhrg. 1960/1961, 428—436 verwiesen.

Wenn H. S. 501 sagt: „Der Ursprung der Herz-Jesu-Verehrung liegt im Visitandinnen-Kloster Paray le Monial“, so trifft das nicht zu, wie Carl Richtstätter überzeugend nachgewiesen hat.

Der im Priesterseminar zu Köln (nicht in Bonn) lehrende Matthias Joseph Scheeben gehört in seiner Eigenleistung nicht zu den Neuscholastikern, geschweige denn, daß „die Neuscholastik in seiner Arbeit zu ihrer reifsten Darstellung gekommen wäre“ (S. 521).

Die bedeutenden Untersuchungen über die Theologie Calvins, die in den letzten Jahren von Heribert Schützeichel vorgelegt worden sind, haben noch keine Berücksichtigung gefunden.

W. Bartz, Trier

HANDBUCH. RELIGIÖSE GEMEINSCHAFTEN. Freikirchen. Sondergemeinschaften. Sekten. Weltanschauungsgemeinschaften. Neureligionen. Für den VELKD-Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften im Auftrage des Lutherischen Kirchenamtes herausgegeben von Horst Reller. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1978. Geb. 764 S.

Der wertfreie Titel „Religiöse Gemeinschaften“ wurde mit Absicht gewählt, um unter ihn auch kleine und kleinste sowie nichtchristliche Denominationen unterordnen zu können. Man wollte ein konfessionskundliches Sachbuch schaffen, und das ist hervorragend geschehen. Durch zwei Fragebogen, einen Erhebungsbogen und einen Beurteilungsbogen, wurden alle wesentlichen Daten der einzelnen kirchlichen und religiösen Gemeinschaften ermittelt. Das Gesamtmaterial wurde in sechs Hauptkapitel unterteilt: Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungen, Neureligionen in Europa, Außereuropäische Neubildungen.

Nach einheitlichem, aber nicht unanfechtbarem Schema werden, konfessionskundlich präzise, folgende Themen behandelt: Entstehung und Geschichte, Grundriß der Lehre, Stellung zu den alten Kirchen, Stellung zur Ökumene, Taufe, Abendmahl, andere, insbesondere taufergänzende Sakramente, Traupraxis, Bestattung, Größe und Verbreitung, Organisation, Stellungnahme, Quellen, Literatur.

Daß das Handbuch sich nicht mit einer Phänomenologie der Religionsgemeinschaften zufriedengibt, sondern auch eine eigene Stellungnahme bietet, erhöht seinen Wert. Denn sie fordert zur persönlichen Glaubensentscheidung heraus. Es versteht sich von selbst, daß in einer von der VELKD erarbeiteten Konfessionskunde die Stellungnahmen in der Perspektive der Lehren und Ordnungen dieser Kirche erfolgen.

Der VELKD gebührt aufrichtiger Dank für dieses mustergültige, prägnant und zuverlässig orientierende Handbuch. Es ist keine Gefälligkeitsfloskel, wenn ich sage, es gehört in die Bibliothek jedes Theologen und in jede Pfarrbücherei.

W. Bartz, Trier

WAS GLAUBEN DIE ANDERN? 27 Selbstdarstellungen. Im Auftrage des Bildungswerkes der Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften e.V. herausgegeben von Kurt Eberhardt. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (GTB 233). 1977. 224 S. Kart.

Nach der Katastrophe, die 1945 über Groß-Berlin hereingebrochen war und auch den religionsfeindlichen Nationalsozialismus verschlungen hatte, erwachte in der Vier-Sektoren-Stadt spontan der Wille, eine „Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften“ zu gründen. Sie konstituierte sich am 14. April 1947 und veröffentlichte in erster und zweiter Auflage das Sammelwerk „Was glauben die andern?“. Vergangenes Jahr wurde das Buch wieder ediert. Die Mitarbeiter geben in Selbstdarstellungen gleichsam authentisch Auskunft über ihre Geschichte, theologisches Selbstverständnis, Lehre, Gottesdienst, rechtliche Struktur, Dienste der Religionsgemeinschaften, zu denen sie sich bekennen. Literaturangaben (in Auswahl) ermöglichen die Ergänzung und Vertiefung der einzelnen Darstellungen.

Das Buch orientiert zuverlässig über 27 christliche und nichtchristliche Glaubensformen, fördert den Geist der Ökumene, in dem es geschrieben ist, und gibt Impulse für das eigene Bekenntnis.

W. Bartz, Trier

MOTEL, Hans-Beat (Hrsg.): Glieder an einem Leib. Die Freikirchen in Selbstdarstellungen. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt Konstanz. 1975. 344 S. Geb.

Dieses Buch war bereits seit langem eine Notwendigkeit. Denn es fehlte nicht nur an einer zuverlässigen Unterrichtung über die Freikirchen, ihr Beitrag für Glauben, Kirche, Ökumene und Theologie wurde kaum genutzt. Im großkirchlichen Bereich übersah man die Minderheiten, die oft aus der Vergangenheit Wertvollstes in die Gegenwart hinübergerettet haben. Das wird deutlich in den Selbstdarstellungen, die in dem von Hans-Beat Motel in dem Werk „Glieder an einem Leib“ geboten werden. In einem einleitenden Kapitel handelt Rudolf Thaut über den „theologischen Beitrag der Freikirchen“. Er stellt fest: „Der katholische Theologe Wilhelm Bartz trifft in seinem Buch »Freikirchen in Deutschland« ... tatsächlich das Entscheidende, wenn er ausführt: „Das Wesentliche der Freikirche ist die uneingeschränkte und bewußte Hingabe an die Botschaft Jesu Christi, der Wille, eine Gemeinschaft der Heiligen zu sein ... Der freikirchliche Gläubige ist ganz Glied seiner Kirche, für die er sich frei entschieden hat, an deren Leben er nicht nur äußerlich teilnimmt, für die er persönliche Opfer bringt, nicht zuletzt auch finan-

zielle, für die er sich verantwortlich weiß. Die Kirche, das ist er.“ In einem Beitrag „Die Freikirchen und die Ökumene“ kann der Herausgeber mit Genugtuung darauf verweisen, daß die Freikirchen im zwischenkirchlichen Gespräch von Protestanten und Katholiken als vollwertige Partner anerkannt sind, was bis in die jüngste Gegenwart nicht der Fall war. Allerdings haben die Freikirchen noch mancherlei Differenzen zu bereinigen.

Eine begrüßenswerte statistische Tabelle als Anhang gliedert sich wie folgt: Name der Kirche, Zahl der Mitglieder, der Gemeinden, der Pfarrer, der Theologischen Ausbildungsstätten, der Diakonischen Einrichtungen. Dazu kommt eine Haushaltsübersicht.

Anschriftenverzeichnisse erweisen sich als recht willkommen.

Das Schlußkapitel: Die Freikirchen und die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ verdient besondere Aufmerksamkeit.

W. Bartz, Trier

REIMER, Hans-Diether (Hrsg.): Stichwort »Sekten«. Glaubensgemeinschaften außerhalb der Kirchen. Verlag Quell Stuttgart 1977. 80 S.

Dem Rezensenten wurde einmal gesagt: Mit Sekten setzt man sich nicht auseinander, Sekten bekämpft man. Selbst wenn man dem Toleranz und christlicher Bruderliebe zuwider zustimmte, forderte das steigende Interesse, nicht zuletzt auch Jugendlicher, für außerkirchliche Religionsgemeinschaften ein gründliches Umdenken. Diesem Sachverhalt und dem damit einhergehenden Informationsbedürfnis Rechnung tragend bot im Frühjahr 1977 der Deutschlandfunk ein Radio-Kolleg »Glaube abseits der Kirchen« an. Die einzelnen Sendungen sind jetzt in dem angezeigten Buch publiziert.

Am wertvollsten erscheinen die drei grundsätzlichen Beiträge des Herausgebers: Kirche und Sekten im Wandel der Zeit, Religiöser Pluralismus heute, Religiöse Sondergruppen entstehen.

Angesichts einer weltweiten religiösen Welle, die in der Gegenwart aufgebrochen ist und oft genug als Wende zum Transzendenten gefeiert wird, stellt Reimer zu Recht fest: »Weitaus die größte Zahl der Kirchenmitglieder hat ganz allgemeine, oft unklare religiös-weltanschauliche Vorstellungen, die sehr unterschiedlich sind. Aber gerade auch aktive Christen fühlen sich heute oft ganz individuell als Glaubende, und sie verbinden sich mit anderen Gläubigen über alle konfessionellen Grenzen hinweg. Wie sie dabei »kirchlich verwaltet« werden, wie das dann etwas abschätzig formuliert werden kann, ist für sie eine zweitrangige Frage.«

Im einzelnen orientiert das Buch sachlich kurz und knapp über die Mormonen, die Zeugen Jehovas und die Neuapostolischen; insbesondere aber über die beiden Gruppen der »Jugendreligionen« »Vereinigungskirche« (Mun) und »Kinder Gottes« (Mo), die auf Jugendliche eine geradezu unglaubliche Faszination ausüben, aus der sie sich kaum noch entwinden lassen. Hier tut vorbeugende Hilfe not. Sie kann nur erfolgen, wenn man sich Rechenschaft über die Gründe gegeben hat, die den, man kann schon sagen, unheimlichen Auftrieb dieser »Religionen« urplötzlich unter jungen Menschen entfacht hat.

Das letzte Kapitel ist überschrieben: Östliche Religion im Westen — Gruppen und Strömungen. »Es gibt heute kaum mehr ein kontemplatives Kloster, in dem nicht östliche Impulse und Methoden, etwa aus der Tradition des buddhistischen Zen, wirksam wären... Spirituelle Reichtümer, von denen die Christen selbst nichts mehr ahnten, beginnen in diesem neuen Licht allmählich wieder zu leuchten. Doch wird es gut sein, gerade in dieser Situation religiöser Öffnung... die Geister kritisch zu prüfen« (S. 80).

W. Bartz, Trier

HANDBUCH DER CHRISTLICHEN ETHIK. Zwei Bände in einem Schubert. Freiburg: Herder Verlag, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1978. Band 1: 520 Seiten; Band 2: 560 Seiten. Subskriptionspreis zusammen bis 31. März 1979: 160,— DM, ab 1. April 1979: ca. 190,— DM.

Im folgenden ist nicht intendiert, diesen Neuversuch einer umfassenden Darstellung der theologischen Ethik — den ersten im deutschsprachigen katholischen Raum nach fast einem Vierteljahrhundert — eingehend zu rezensieren. Eine dem Rang des Werkes adäquate Besprechung würde den hier üblichen und angemessenen Rahmen bei weitem überschreiten. Das Nachstehende kann darum nur den Charakter einer ersten Information und Vorstellung haben.

Das Handbuch ist ein evangelisch-katholisches Gemeinschaftswerk und setzt sich zusammen aus Beiträgen von fast 50 Theologen. Das erste ist absolut neu, das zweite in diesem Ausmaß. Kein Novum dagegen ist die Grundeinteilung des Werkes, wonach in einem 1. Band die grundsätzlichen Fragen behandelt werden, während der 2. eine Erörterung konkreter Probleme bringt. Hier ist unschwer die alte Einteilung in allgemeine und spezielle Moralthologie zu erkennen, eine Einteilung, die offenbar so sehr in der Natur der Sache liegt, daß sie kaum zu vermeiden ist.

Im einzelnen ist Band 1 noch einmal in drei Abschnitte unterteilt, in denen es vorwiegend um die Frage der Grundlegung des Ethischen geht. Nach einer Erörterung des heutigen Diskussionshorizontes (wobei auch schon Argumentationsweisen und Theorien der inhaltlichen Begründung zur Sprache kommen) folgt in einem 2. Teil eine Reflexion über „Orientierungsprobleme der gegenwärtigen christlichen Ethik“. Konkret geht es hier besonders um das, was man früher die Quellen der Moralthologie genannt hätte: um Erfahrung, Bibel, Lehramt, Naturrecht u. ä., mit einem gewöhnlich ausgeprägten Bewußtsein für die hier heute zu beachtenden Fragen und Differenzierungen. In einem 3. Teil schließlich, dem kürzesten, wird versucht, die Besonderheit der theologischen Ethik in ihrer Eigenschaft als Integrationswissenschaft aufzuzeigen: wieweit die Theologie das Ethische zu interpretieren und zu bestimmen vermag. Als wesentliche Momente werden dabei vier biblische Motive genannt: Schöpfung, Rechtfertigung, Eschatologie und Versöhnung.

Deutlich einfacher ist es um die Gliederung des 2. Bandes bestellt. Hier werden nacheinander konkrete Probleme aus fünf Sachbereichen behandelt: Leben und Gesundheit; Ehe und Familie; Verfassung, Politik, Recht; Wirtschaft und Arbeit; Kultur und Religion. Hier wird auch der, dem die oft nicht gerade leicht formulierten Passagen des 1. Bandes weniger zusagen, vieles an unmittelbarer Information und Orientierung finden. Freilich fällt gerade hier auch die Vielzahl der Autoren besonders ins Gewicht. Die einzelnen Beiträge sind unterschiedlich aufgebaut und verraten unterschiedliche Standpunkte. Für den katholischen Leser ergibt sich zudem eine im Rahmen eines Handbuchs bisher nicht gewohnte Offenheit in dem Sinne, daß nicht immer deutlich wird, in welchem Maße das Dargelegte nur Ausdruck persönlicher Auffassung ist oder allgemein in (einer) der Kirche(n) vertreten wird.

Daß ein Handbuch alles bringen müßte, ist eine heute unzumutbare Forderung, so daß man hier dem vorliegenden Handbuch durchaus Lücken zubilligen muß. Freilich vermißt man einiges nur ungern, so z. B. ein Abschnitt über die Problematik des Krieges oder über die Fragen um Wahrhaftigkeit und Lüge (man denke etwa an die Dimensionen der Verantwortung in den sog. Massenmedien). Schwerer noch wiegt, daß in Band 1 auch die Themen ‚Gewissen‘ und ‚Schuld‘ fast völlig ausfallen, was nicht zuletzt mit einer generell schwachen Beachtung der Psychologie zusammenhängen dürfte; ihr gegenüber kommen die Soziologie und das Moment der rationalen Reflexion bei weitem stärker zur Geltung. Gerade dadurch ist das Handbuch allerdings für den normalen Leser keine leichte Lektüre. Wer freilich die Mühe nicht scheut und darüber hinaus bereit ist, auch mit offenen Fragen zu leben, wird in diesem über 1000seitigen Werk ohne Zweifel eine Fülle von Anregungen finden.

Im Grunde versteht sich das Handbuch auch selber so. Es möchte kein ‚abgeschlossenes Kompendium‘ sein, das Lösungen für alles und alle Zeiten bietet, sondern „Anstoß

und Anregung für einen weiter gehenden ethischen Diskurs in Kirche und Welt“. So im letzten Satz der Einführung der Herausgeber (der allerdings auch bei zwei Verlags-trägern nicht gleich zweimal hätte kommen müssen).

H. Weber, Trier

SCHILLER, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 4/1: Die Kirche. — Güters-loh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1976. 199 S., 409 Abb. Ln. 115,— DM.

Thematisch wird vorliegender Band durch das Kapitel „Pfingsten“ mit Band 3 verbunden. Zugleich leitet dieser Abschnitt „ereignishaft“ das große Kapitel „Kirche“ ein, das diese Größe als Person und in ihren Glaubensäußerungen zu umfassen versucht. Da aber „Kirche“ auch die Gestalt Mariens miteinschließt, müßte eigentlich von ihr auch in diesem Kirchenband gesprochen werden. Dieses Erfordernis sieht auch die evangelische Autorin klar, so daß in Bd. 4/2 davon die Rede sein wird, während die ursprünglich für diesen Band vorgesehenen Themen: Apokalypse, Jüngstes Gericht und Trinität in einem Bd. 5 ihren Platz finden werden. — Kirche als Person findet eine ausführliche Erläuterung unter dem Stichwort: „Die Darstellung der Kirche.“ Hier geht es zunächst um eine Schilderung der „Voraussetzungen der Bildmotive“, um Ekklesia und Synagoge, Die Göttliche Weisheit, Das apokalyptische Weib, Mater Ecclesia, Eva-Ekklesia-Typologie, Braut-Bräutigam (Sponsa-Sponsus), Die Darstellung der triumphierenden Kirche in der Gegenreformation. — Das Leben der Kirche in ihren Glaubensäußerungen wird zunächst untersucht im Kapitel „Der Katechismus“. Dazu heißt es im Vorwort: „Dieses gibt einen Einblick in die Versuche des späten Mittelalters und der Reformationszeit, die Lehre zu verbildlichen. Es handelt sich hier weitgehend um populäre Illustrationen des frühen Buchdruckes, der seinen großen Aufschwung im 16. Jh. dem vielseitigen Bedarf an Verbreitungsmöglichkeiten der ‚Neuen Lehre‘ und der Heiligen Schrift verdankte. Allerdings haben sich von den Reformatoren nur die Wittenberger der bildlichen Darstellung bedient, während Calvin und Zwingli sehr zurückhaltend blieben. Wahrscheinlich sind Teile des Katechismus in größerem Umfang, als wir es heute überblicken können, auch in der Wandmalerei katholischer und evangelischer Kirchen dargestellt worden.“ Besonders genau wird dies nun, was die Lutheraner betrifft, im Kapitel „Konfessions- und Sakramentsbilder“ behandelt, wobei für sie gilt: „Für das Selbstverständnis der lutherischen Kirche war maßgebend, daß sie sich als die Wahrerin der rechten Predigt und der rechten Sakramentsverwaltung verstand und das wahre Christusbekenntnis verteidigte“ (154). Die Konfessionsbilder, also die Darstellungen „mit ausgesprochenem Bekenntnischarakter“ (155), sind „typisch“ (155) für die Zeit „um 1600“ (155) — „sie beschränken sich auf Franken und den nächsten Umkreis und sind wohl durch den für die lutherische Sache stark engagierten Markgrafen von Ansbach angeregt worden. Bezeichnend für die Konfessionsbilder ist, daß sie zugleich das historische Ereignis von 1530 auf dem Reichstag in Augsburg und das vielfältige kirchliche Handeln einer evangelischen Gemeinde der Gegenwart zusammen darstellen. Durch Nebenmotive zeigen sie, daß sich die Lutheraner von den anderen kirchlichen Gruppen, die am Ende der Reformationszeit nebeneinander stehen, abgrenzen“ (155). — Am Schluß des Werkes findet sich ein ausführliches ikonographisches Stichwortverzeichnis. — So kann diese Veröffentlichung als für den katholischen wie evangelischen Bereich wichtig erscheinen.

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ADAMS, John P.: Zeit des Sturms. Christen im Brennpunkt von Sozialkonflikten. Konstanz: Auswahlreihe. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt Friedrich Bahn Verlag. 1976. 203 Seiten. Kart. 14,80 DM.
- ALBERTI MAGNI Opera Omnia Tomus XXXIV Pars I Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei libri I Pars I Quaestiones 1 — 50A. Edidit Dionysius Siedler PA collaborantibus Wilhelmo Kübel et Henrico Georgio Vogels. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1978. XXXIV und 387 S. Kart. 258,— DM (Subskriptionspreis 230,— DM). Halbleder 278,— DM (Subskriptionspreis 250,— DM). Halbpapier 284,— DM (Subskriptionspreis 256,— DM).
- APFELBACHER, Karl-Ernst: Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm. Reihe: Beiträge zur ökumenischen Theologie. Hrsg. von Heinrich Fries. Band 18. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1978. 285 Seiten. Kart. 44,— DM.
- AUER, Johann / RATZINGER, Josef: Gott der eine und Dreieine. Kleine Katholische Dogmatik Bd. II. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1978. Kart. 600 Seiten. 29,80 DM.
- BAUMGARTNER, Konrad: Erfahrungen mit dem Bußsakrament. Band 1: Berichte — Analysen — Probleme. München: Erich Wewel Verlag 1978. 416 Seiten. Kart.
- BAUMGARTNER, Ludger: Sühne im interpersonalen Vollzug. Paderborner Theologische Studien Band 8. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1978. 187 Seiten. Brosch. 24,— DM.
- BECKER, Gerhold: Theologie in der Gegenwart. Tendenzen und Perspektiven. Pustets Theologische Bibliothek. Regensburg: Pustet Verlag. 1978. 253 Seiten. Kart. 19,80 DM.
- BEINERT, Wolfgang / KAUFMANN, Gisbert / KRAMER, Hans / RUPPERT, Lothar / SAND, Alexander / SCHÄFER, Richard / SCHULZ, Hans-Joachim: Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1978. 145 Seiten. Kart. 13,80 DM.
- BIBEL im Jahr '79: Menschwerdung. Stuttgart: Kath. Bibelwerk. 1979. 128 Seiten. Kart. 4,— DM.
- BIOGRAPHISCH-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet u. hrsg. v. Friedrich Wilh. Bautz. 15. Lieferung 1978. Spalte 641—800. Hamm: Verlag Traugott Bautz. 1978. Kart.
- BLANK, Josef / DEISSLER, Alfons / DEMBOWSKI, Hermann / LÖHRER, Magnus / MARGULL, Hans Jochen / PICT, Georg: Vom Geist, den wir brauchen. Hrsg. Walter Stolz. Freiburg: Hermann Herder Verlag. 1978. 240 Seiten. Kart. 19,80 DM.
- BLANK, Josef / HÜNERMANN, Peter / ZULEHNER, Paul M.: Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie. Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament. Trier: Paulinus-Verlag. 1978. 69 Seiten. Kart. 8,80 DM.
- BOCKMÜHL, Klaus: Der Mensch auf der Suche nach Menschlichkeit. Gießen: Brunnen Verlag. 1979. 23 Seiten. Kart.
- BOHLEN, Reinhold: Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21). Trierer Theologische Studien Bd. 35. Trier: Paulinus-Verlag. 1978. 440 Seiten, 3 Tafeln.
- BUBER, Martin: Begegnung. Autobiographische Fragmente. Mit einem Nachwort von Albrecht Goes. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider. 1978. 114 Seiten. 19,80 DM.
- BUBER, Martin: Zwiesprache. Traktat vom dialogischen Leben. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider. 1978. 86 Seiten. 12,80 DM.

- BÜCHELE, Anton: Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23. Frankfurter Theologische Studien 26. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1978. 230 Seiten. Kart. 44,— DM.
- CHRISTLICHES ABC heute und morgen. Praktischer Ratgeber für Lebensfragen und Lebenshilfe. München: Verlag Das Besondere. 1978. 450 Seiten. Ring-buch. 19,80 DM.
- CZERNIATOWICZ, Janina / MAZUR, Czeslaw: De studiis antiquitatis christianae in Polonia vigentibus. Materies bibliographica. Tomus I. XV—XVIII saec. Pars 1. Auctores et opera. Lublin 1978.
- DAMMANN, Ernst: Grundriß der Religionsgeschichte. Theologische Wissenschaft. Band 17. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1978. 128 Seiten. Kart. 19,— DM.
- DEJAIFVE, Georges: Un Tournant Décisif de l'Écclésiologie à Vatican II. Le Point Théologique 31. Paris: Editions Beauchesne. 1978. 132 Seiten. Kart. 36 F.
- DER BIBELLESEPLAN 1979. Stuttgart: Kath. Bibelwerk e. V. 1978.
- DER RÖMERBRIEF. Übersetzt und erklärt von Otto Kuss. Dritte Lieferung Röm 8, 19—11, 36. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1978. 935 Seiten. Kart. 29,80 DM.
- Die CONFUTATIO der Confessio Augustana vom 3. August 1530. Bearbeitet von Herbert Immenkötter. Corpus Catholicorum Band 33. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1979. XXVIII und 232 Seiten. Kart. 78,— DM.
- DREWERMANN, Eugen: Strukturen des Bösen. Die Jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Teil III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. Paderborner Theologische Studien Band 6. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1978. 656 Seiten. Kart. 68,— DM.
- ÉGLISES ET ÉTAT en Alsace et en Moselle changement ou fixité? Études publiées sous la direction de Jean Schlick. Université des Sciences Numaines de Strasbourg Hommes et Église 9. CERDIC-PUBLICATIONS Palais Universitaire, Place de l'Université, 67084 Strasbourg CEDEX. 1979.
- ERHÖRE DIE BITTEN DEINES VOLKES. Geistliche Kommentare zu den Orationen des Meßbuches. Für Verkündigung und Meditation. Band I: Die Sonntage im Jahreskreis. Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“. Freiburg: Hermann Herder Verlag. 1978. 224 Seiten. Kart. Vorzugspreis für Bezieher der Zeitschrift Gottesdienst 22,— DM. Normalpreis 26,— DM.
- FUCHS, Albert (Hrsg.): Probleme der Forschung. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Band 3. Wien: Herold Verlagsgesellschaft. 1978. 196 Seiten. Kart. 58,— DM.
- GÖRRES, Joseph: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Herausgegeben von Wolfgang Frühwald. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1978. Insgesamt 358 Seiten. Leinen. 98,— DM.
- GOTT schuf den Menschen zu seinem Bilde. Genesis 1/27. Das tägliche Wort 1979. Ökumenisches Andachtsbuch. Stuttgart: Kath. Bibelwerk. 1978. Kart. 6,20 DM.
- GRÜNDEL, Johannes: Die Zukunft der christlichen Ehe. Erwartungen — Konflikte — Orientierungshilfen. München: Don Bosco Verlag. 1978. 174 Seiten. Kart. 18,80 DM.
- GÜNTHER, Anton: Späte Schriften. Lentigos und Peregrins Briefwechsel und Anti-Savarese. Wien: Herold Verlag. 1978. 226 Seiten. Kart. 36,— DM.
- HEMMERLE, Klaus: Glauben — wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums. Freiburg: Herder Verlag. 1978. 224 Seiten. Geb. 19,80 DM.
- HERMISSON, Hans-Jürgen / LOHSE, Eduard: Glauben. Biblische Konfrontation Bd. 1005. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1978. 140 Seiten. Kart. 10,— DM.
- KASPER, Walter: Gottes Zeit für Menschen. Besinnungen zum Kirchenjahr. Freiburg: Hermann Herder Verlag. 1978. 96 Seiten. Kart. 10,50 DM.

- KAUFMANN, Franz-Xaver / LEHMANN, Karl / METTE, Norbert / ZERFASS, Rolf / ZULEHNER, Paul Michael: Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche. Quaestiones Disputatae Bd. 81. Freiburg: Hermann Herder Verlag. 1978. 126 Seiten. Kart., laminiert. 19,80 DM.
- KOCH, Klaus: Die Propheten I. Assyrische Zeit. Urban Taschenbücher. Bd. 280. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1978. 184 Seiten. Kart. 12,— DM.
- KOEPGEN, Georg: Die Gnosis des Christentums. OCCIDENS Horizonte des Westens Band 4. Trier: Spee-Verlag. 1978. 371 Seiten. Leinen, 38,— DM.
- KUSCHEL, Karl-Josef: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Ökumene Theologie Band 1. Köln: Benziger Verlag / Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1978. 386 Seiten. Brosch. 39,— DM.
- LAMBERT, Willi: Franz von Baaders Philosophie des Gebets. Ein Grundriß seines Denkens. Innsbrucker theologische Studien Band 2. Innsbruck: Tyrolia Verlag. 1978. 328 Seiten. Kart., laminiert. 54,— DM.
- MARIOLOGIA di Thommaso da Kempis. Dissertationes ad lauream in Pontificia Facultate Theologica „Marianum“ Band 24. Roma: Pontificia Facultate Theologica „Marianum“. 1976. 28 Seiten. Kart.
- MARLIANGEAS, Bernard Dominique: Clés pour une Théologie du Ministère. In persona Christi; in persona Ecclesiae. Théologie Historique 51. Paris: Éditions Beauchesne. 1978. 252 Seiten. Kart. 60 F.
- MENGUS, Raymond: Entretiens sur Bonhoeffer. Le Point Théologique 29. Paris: Éditions Beauchesne. 1978. 80 Seiten, Kart. 242 F.
- MENGUS, Raymond: Théorie et Pratique. Chez Dietrich Bonhoeffer. Théologie Historique 50. Paris: Éditions Beauchesne. 1978. 536 Seiten. Kart. 93 F.
- MINNERATH, Roland: Le Pape Évêque Universel ou Premier des Évêques? Le Point Théologique 30. Paris: Éditions Beauchesne. 1978. 132 Seiten. Kart. 40, 50 F.
- MOLONEY, Francis J.: The Johannine Son of Man. Second edition. Biblioteca di Scienze Religiose Band 14. Roma: Libreria Ateneo Salesiano. 1978. 306 Seiten.
- MÜLLER, Josef / DOERING, Valentin / REISENBICHLER, Ignaz: Glaubt an das Wort. Predigten und Texte zu den Sakramenten und zum Christusgeheimnis für die Advents- und Fastenzeit. München: Don Bosco Verlag. 1978. 216 Seiten. Kart. 24,80 DM.
- MÜLLER, Wydal Wieslaw: Relacje o stanie diecezji Krakowskiej 1615—1765. Lublin. 1978. 199 Seiten.
- NAUERTH, Claudia: Koptische Textilkunst im spätantiken Ägypten. Die Sammlung Rautenstrauch im Städtischen Museum Simeonstift Trier. Museumsdidaktische Führungstexte Band 2. Trier: Spee-Verlag. 1978. 156 Seiten. Kart. 34,80 DM.
- OLIVIER, Daniel: La foi de Luther. La Cause de L'Évangile Dans L'Église. Le Point Théologique 27. Paris: Éditions Beauchesne. 1978. 260 Seiten. Kart. 48 F.
- PETRUS UND DER PAPST. Band II: Neue Beiträge. Hrsg. von Albert Brandenburg und Hans Jörg Urban. Münster: Aschendorff. 1978. 232 Seiten. Leinen. 22,— DM.
- POPOWSKI, Remigiusz: Struktura semantyczna neologizmów w listach św. pawła z tarsu. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1978. 168 Seiten.
- RAHNER, Karl / WEGER, Karl-Heinz: Was sollen wir noch glauben? Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation. Herderbücherei Band 700. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1979. 208 Seiten. 6,90 DM.
- RATZINGER, Joseph Kardinal: Licht, das uns leuchtet. Besinnungen zu Advent und Weihnachten. Mit einer Betrachtung von Papst Johannes Paul I. Freiburg: Hermann Herder Verlag. 1978. 64 Seiten. Kart. 7,80 DM.

- REIFENBERG, Hermann: Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen — Gestalt — Vollzug. Band II. Klosterneuburg: Österreichisches Kath. Bibelwerk. 1978. 410 Seiten. Kart. 95,— DM.
- RELAZIONE sull'attività della Pontificia Facoltà Teologica Marianum per gli anni accademici 1972—1976. Roma: Pontificiae Facultatis Theologicae „Marianum“. 1976. 224 Seiten. Kart.
- RIEBL, Maria u. a.: Unterwegs im Glauben. Neuer Glaubenskurs. Innsbruck: Verlagsanstalt Tyrolia. 1978. 292 Seiten. Kart., laminiert: 28,— DM.
- RIESNER, Rainer: Apostolischer Gemeindebau. Die Herausforderung der paulinischen Gemeinden. ABCteam Glauben und Denken. Gießen: Brunnen Verlag. 1978. 127 Seiten. Kart.
- SCHINK, Hans Dieter: Bürokratenterror. Grauzonen zwischen Wohlfahrt und Unterdrückung. Trier: Spee-Verlag. 1978. 232 Seiten. Kart. 19,80 DM.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: Maßstab des Glaubens. Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments. Freiburg: Herder Verlag. 1978. 256 Seiten. Kart., laminiert 28,— DM.
- SEYBOLD, Klaus / MÜLLER, Ulrich: Krankheit und Heilung. Biblische Konfrontation Bd. 1008. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1978. 176 Seiten. Kart. 12,— DM.
- SOLESMES, Ligugé, Saint-Benoit-sur-Loire, La Pierre qui Vire, Timadeuc: La Part des Moines. Théologie vivante dans le Monachisme Français. Le Point Théologique 28. Paris: Éditions Beauchesne. 1978. 208 Seiten. Kart. 42 F.
- STEGEMANN, Wolfgang: Der Denkweg Rudolf Bultmanns. Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie. Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz: Verlag W. Kohlhammer. 1978. 160 S. Kart. 24,80 DM.
- STRZESZEWSKI, Czeslaw: Praca ludzka. zagadnienie spoleczno-moralne. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 1978. 424 Seiten.
- SUMMARIUM. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Kul Nr. 4 (24) Za ROK 1975. Lublin. 1978. 288 Seiten.
- SUTTNER, Ernst Christoph: Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen. Wien: Herold Druck- und Verlagsgesellschaft. 1978. 304 Seiten. Brosch. 42,— DM.
- TEMPERA, Antonio: Il Linguaggio della pieta Mariana Negli Ex-Voto. Testimonianze Romane Pontificia Facoltà Teologica „Marianum“ Band 26. Roma: Pontificia Facoltà Teologica „Marianum“ 1977. 166 Seiten. Kart.
- THILO, Hans-Joachim: Ehe ohne Norm? Eine evangelische Ehe-Ethik in Theorie und Praxis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1978. 296 Seiten. Kart. 38,— DM.
- TURNER, Martin: „... bis Du kommst in Herrlichkeit...“ Baldhamer Advents- und Weihnachtsbuch. Ein Baustein für unser neues Haus der Gemeinde. Baldham: Kath. Pfarramt Maria Königin. 1978. 166 Seiten. Kart. 15,— DM.
- VETUS LATINA. 22. Arbeitsbericht der Stiftung. 11. Bericht des Instituts. Freiburg: Verlag Herder. 1978. 32 Seiten.
- WEGER, Karl-Heinz: Karl Rahner: Eine Einführung in sein theologisches Denken. Herderbücherei 680. Freiburg: Herder Verlag. 1978. 176 Seiten. Kart. 6,90 DM.
- WICKS, Jared: Luther. Dictionnaire de Spiritualité 8. Paris: Éditions Beauchesne. 1978. 96 Seiten. Kart. 18 F.

WIEH, Hermann: Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht. Frankfurter Theologische Studien 25. Frankfurt: Josef Knecht Verlag. 1978. Kart. 42,— DM.

WITTIG Joseph: Die Erlösten. Text und Dokumentation. Herausgegeben von Carl-Peter Klusmann und Norbert Keller. AGP-Edition I. 1978. Als Manuskript gedruckt. Kostenbeitrag pro Exemplar 5,— DM.

ZALECKI, Marian: Theology of a Marian shrine Our Lady of Cestochowa. Marian Library Studies A New Series Volume 8. Dayton Ohio: University of Dayton. 1976. 315 Seiten. Kart.

ZMIJEWSKI, Josef: Der Stil der paulinischen „Narrenrede“. Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor 11, 1—12, 10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte. Bonner Bibliche Beiträge 52. Köln—Bonn: Peter Hanstein Verlag. 1978. 452 Seiten. Leinen 98,— DM.

CLAUS WESTERMANN

Theologie des Alten Testaments in Grundzügen

222 Seiten, kart. DM 22,—; Subskriptionspreis DM 19,80 (Grundrisse zum Alten Testament, Band 6)

Dieser Grundriß versucht, die Fülle und Vielfalt des Redens von Gott im Alten Testament auf einige wenige Linien zu bringen, die in sich einen Zusammenhang darstellen. Er geht dabei aus von der erzählend-berichtenden Gestalt eines großen Teiles der alttestamentlichen Schriften. In ihr ist das Ganze des Geschehens umfaßt, vom Anfang bis zum Ende, denn von Gott reden heißt vom Ganzen reden.

Es ist ein dialogisches Geschehen, insofern zu dem, was hier von Anfang bis zu Ende geschieht, das Tun Gottes, verbunden mit seinem Wort, gehört, aber ebenso die Antwort des Menschen im Reden und im Handeln. In der Gliederung des Geschehens folgt der Grundriß dem Aufbau des Kanons, sofern die Geschichtsbücher vom rettenden und segnenden Handeln Gottes in der Geschichte seines Volkes, des Einzelnen und der Schöpfung als ganzer handeln, die Prophetenbücher von dem in diese Geschichte eingehenden Wort, die Psalmen von der Antwort des Menschen.

In der Ziellinie dieses Geschehens liegt, was Gott in Jesus Christus gesagt und getan hat. Deshalb das Schlußkapitel: Das Alte Testament und Jesus Christus.

Vom selben Verfasser sind
bisher erschienen:

Das Buch Jesaja

Kapitel 40—66. 3., durchgesehene und ergänzte Auflage. 344 Seiten, kartoniert DM 27,50; Leinen DM 35,50 (Das Alte Testament Deutsch, 19)

Lob und Klage in den Psalmen

5., erweiterte Auflage von „Das Leben Gottes in den Psalmen“
212 Seiten, kartoniert DM 22,—

Predigten

143 Seiten, kartoniert DM 14,80
(Göttinger Predigtheft, 33)

Die Verheißungen an die Väter

Studien zur Vätergeschichte. 171 Seiten, kartoniert DM 32,—; Leinen DM 42,— (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 116)

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht

Göttingen
u. Zürich

Neu- erscheinungen

(Auswahl)

**Frühjahr
'79**

Georg Baudler
Religiöse Erziehung heute
Grundelemente einer
Didaktik religiösen
Lernens in der
weltanschaulich pluralen
Gesellschaft.
ca. 150 Seiten, kart.
ca. DM 8,—.
ISBN 3-506-99277-5
= Uni-Taschenbücher,
UTB 898

Franz Böckle/ Franz
Josef Stegmann (Hrsg.)
Kirche
und Gesellschaft heute
298 Seiten, kart.
DM 19,80.
ISBN 3-506-74451-8

Martin Grabmann
Gesammelte Akademie-
abhandlungen
Herausgegeben
vom Grabmann-Institut.
Einleitung von Michael
Schmaus. Verzeichnis der
benutzten Handschriften,
Personen-, Orts- und Sach-
register von Christoph
Heitmann.
ca. 2200 Seiten, geb.
ca. DM 240,—.
ISBN 3-506-79425-6
= Veröffentlichungen des
Grabmann-Institutes,
Band 25 I/II

Bénédict Bujo
Moralautonomie
und Normenfindung
bei Thomas von Aquin
ca. 352 Seiten, kart.
ca. DM 48,—.
ISBN 3-506-79429-9
= Veröffentlichungen
des Grabmann-Institutes,
Band 29

Romano Guardini
Bibliographie
Guardinis Werke,
Veröffentlichungen über
Guardini, Rezensionen.
Herausgegeben von der
Katholischen Akademie
in Bayern, erarbeitet
von Hans Mercker
XV, 466 Seiten, Leinen,
DM 78,—.
ISBN 3-506-73460-1

Clemens Ruhna
Der Katholizismus
in der sozialen Bewährung
Die Einheit theologischen
und sozioethischen
Denkens im Werk
Heinrich Peschs.
ca. 464 Seiten, kart.
ca. DM 44,—.
ISBN 3-506-70218-1
= Abhandlungen
zur Sozialethik,
Band 18

Kirche und Bibel
Festgabe für
Bischof Eduard Schick.
Herausgegeben von den
Professoren der Phil.—
Theol. Hochschule Fulda
502 Seiten, geb.
ca. DM 58,—.
ISBN 3-506-74450-X

Albrecht Langner (Hrsg.)
Katholizismus
im politischen System
der Bundesrepublik
1949 — 1963
142 Seiten, kart. DM 18,80.
ISBN 3-506-70733-7
= Beiträge zur
Katholizismusforschung

Peter Neuner
Döllinger als
Theologe der Ökumene
ca. 250 Seiten, kart.
ca. DM 34,—.
ISBN 3-506-70769-8
= Beiträge zur ökume-
nischen Theologie,
Band 19

Schöningh

Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte

Herausgegeben von Josef Lortz. Ab Bd. 81 hrsg. v. Peter Meinhold

STEFAN NIKLAUS BOSSHARD

Zwingli — Erasmus — Cajetan

Die Eucharistie als Zeichen der Einheit

Bd. 89. 1978. XVI, 176 Seiten. Ln. DM 48,— ISBN 3-515-02741-6

Konfessionell unvoreingenommen arbeitet der kath. Autor an Hand der Quellen Entwicklungen und Abhängigkeiten bei Zwinglis Abendmahlslehre heraus, über die man bisher nur Vermutungen anstellte. Ergebnis: Zwingli hat bewußt Erasmische Gedankenmodelle in seine Theologie aufgenommen. Die geschichtliche Analyse mündet in die Beschreibung des zeitgenössischen theologischen Hintergrundes, indem ihr die scholastische Eucharistielehre Kardinal Cajetans entgegeng gehalten wird.

ULRICH MICHAEL KREMER

Die Reformation als Problem der amerikanischen Historiographie

Bd. 92. 1978. X, 263 Seiten. Ln. DM 64,— ISBN 3-515-02826-9

Durch die seit der Wende des Jahrhunderts eingeleitete Verdrängung des utopischen Interpretationsansatzes aus der Tradition des Puritanismus mit Hilfe der europäischen Luther-Renaissance wurde den reformationsgeschichtlichen Minderheitsvoten der amerikanischen Katholiken und Lutheraner die Möglichkeit zur Revision des amerikanischen Geschichtsbildes gegeben. Als Folge davon trat nicht nur eine Verwissenschaftlichung der amerikanischen Kirchengeschichtsschreibung ein, sondern die theologiegeschichtliche „Heimkehr“ Amerikas nach Europa wurde auch zur großen Chance des Ökumenismus.

Wir machen noch aufmerksam auf:

Peter Meinhold: Die gesamtchristliche Bedeutung der Theologie Martin Luthers. Vorträge Nr. 64. 1976. 36 S. Kart. DM 6,20. ISBN 3-515-02587-1

Peter Meinhold: Zeit- und Kirchenkritik beim jungen Luther. Der Ansatz des reformatorischen Denkens und Handelns in seiner Theologie. Vorträge Nr. 67. 1977. 62 S. Kart. DM 9,60. ISBN 3-515-02723-8

Peter Meinhold: Wichern und Ketteler. Evangelische und katholische Prinzipien kirchlichen Sozialhandelns. Vorträge Nr. 70. 1978. 54 S. Kart. DM 8,60. ISBN 3-515-02790-4

FRANZ STEINER VERLAG GMBH - WIESBADEN

PETRUS und Papst

Band II
mit neuen Beiträgen
jetzt erschienen

Die Suche nach der Einheitsgestalt der Christenheit und die gegenwärtige Diskussion um das Petrusamt

Die Diskussion über die Einheitsgestalt der Christenheit geht weiter und zieht immer stärker das Petrusamt in den Vordergrund. In kaum gehannter Weise hat der Tod der beiden letzten Päpste sowie die Wahl ihrer Nachfolger die Bedeutung dieses Amtes in aller Öffentlichkeit beleuchtet. Dennoch stehen wir erst am Anfang der „neuen überkonfessionellen Papstdiskussion“, die nach dem Vaticanum II aufgebrochen ist. Der hier veröffentlichte Dialog zwischen evangelischen und katholischen Theologen dokumentiert den neuesten Stand der zwischenkirchlichen Diskussion.

PETRUS UND PAPST — BAND I bietet 20 Beiträge: 1.) Exegetische Skizzen zu Petrus und zum Petrusamt — 2.) zum Thema Petrusamt, Papstdienst, Kirche, Einheit der Kirche — 3.) zum gegenwärtigen Aufbruch zur Besinnung über den Papstdienst — 4.) einen Blick auf den reformatorisch-evangelischen Aspekt — 5.) zum Papsttum im Verständnis der Ostkirche. Herausgegeben von Albert Brandenburg und Hans Jörg Urban. 340 Seiten, Leinen 34,— DM.

PETRUS UND PAPST — Band II ist soeben erschienen. Er enthält 13 Beiträge. Seine Hauptaufgabe besteht in der in allen Dimensionen korrekten Einordnung des Papstamtes in eine konziliar erneuerte Kirche. Im Koordinatensystem von Exegese, Dogmatik, Geschichte und aktuellem Dialog behandeln namhafte Theologen die herkömmlichen und neueren Einzelfragen. Herausgegeben von Albert Brandenburg und Hans Jörg Urban. 240 Seiten, Leinen 22,— DM.

Ein Teil der Beiträge aus den beiden Bänden ist vorher schon in ‚Catholica, Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie‘ erschienen.

Bezug der Bände durch jede Buchhandlung.

Ausführl. Prospekt bitte anfordern beim

Verlag Aschendorff - Postfach 1124 - 4400 Münster



Aschendorff
Münster

Die Toten in Christus

Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie.

Von Paul Hoffmann
Prof. an der Gesamthochschule Bamberg.

3., durchgesehene und ergänzte Auflage.

Was heißt „Glaube an ein ewiges Leben“?

Die Religionsgeschichte bietet vielerlei Antwort auf die Frage, wie das Rätsel des Todes zu lösen sei. Die Antwort der christlichen Theologie steht in der Spannung von Jenseits- und Zukunftserwartung. Auch sie hat zeitbedingte Vorstellungen vom Kosmos, vom Menschen und seiner Geschichte zur Voraussetzung. Diese Voraussetzungen müssen heute überprüft werden.

Zur Diskussion dieser Frage leistet Paul Hoffmann mit seinem Buch einen beachtlichen Beitrag. Er sammelt zunächst die Antworten des Hellenismus und des Judentums zum Thema und untersucht dann die Aussagen des Apostels Paulus, des ersten christlichen Theologen, um an ihnen zu lernen, wie das spezifisch Christliche von seinen zeitbedingten Voraussetzungen unterschieden werden kann und muß.

X und 376 Seiten, Leinen 48,- DM.

Neutestamentliche Abhandlungen.

Begründet von Augustinus Bludau, fortgeführt von Max Meinertz, herausgegeben von Joachim Gnlika.

Die Reihe erscheint im Verlag Aschendorff Postfach 1124 - 4400 Münster.

Bezug durch jede Buchhandlung.

Priester für Gott.

Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. Von Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA. 1972, VIII und 450 Seiten, Leinen 84,- DM.

Studien zur Theologie der Logienquelle.

Zu den Anfängen christlicher Theologie. Von Paul HOFFMANN. 1975, 2., durchgesehene und verbesserte Auflage, VIII und 357 Seiten, Leinen 90,- DM.

Die Saulustradition in der Apostelgeschichte.

Zur Problematik einer Kirche ohne Juden. Von Karl LÖNING. 1973, VI und 225 Seiten, Leinen 46,- DM.

Jahwebund und Kirche Christi.

Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus. Von Hubert FRANKEMÖLLE. 1974, X und 429 Seiten, Leinen 84,- DM.

Die Passion Jesu als Verhaltensmodell.

Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion. Von Detlev DORMEYER. 1974, VIII und 338 Seiten, Leinen 84,- DM.

Die Gemeinde in Korinth.

Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes. Von Alfred SCHREIBER. 1977, VI und 190 Seiten, Leinen 54,- DM.

Allegorie und Allegorese

in synoptischen Gleichnistexten.

Von Hans-Josef KLAUCK. 1978, VIII und 410 Seiten, Leinen 110,- DM.

Neutestamentliche Abhandlungen



Mensch—sein ohne Religion?

Anton Antweiler (der die Religionen des Ostens und des Westens studiert hat und sie kennt) will den gemeinsamen Kern der Religionen aufspüren, klar und umfassend darstellen und danach fragen, ob nicht Religion in einer Weise aufgefaßt werden kann, welche die Unterschiede übergreift oder unterbaut. Es geht ihm darum, herauszufinden, ob Religion unlösbar zum Menschen gehört, zu jedem einzelnen und damit allen gemeinsam.

In klarer, zupackender Sprache, die nicht mit Hilfe von Fremdwörtern und komplizierten Sätzen Gelehrsamkeit vortäuschen und Überlegenheit dartun will, erhellt Antweiler die Fragen nach dem Ursprung und dem Wesen der Religion.

Anton Antweiler: Mensch-sein ohne Religion? 2. Auflage, 112 Seiten, Pappband mit Schutzumschlag 19,80 DM.

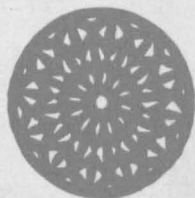
**Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.**

**Wodurch gibt es Religion?
Wozu gibt es Religion?
Was überhaupt ist Religion?
Haben die vielen Religionen etwas gemeinsam?
Sind sie verschiedene Formen der einen Religion?
Eine Antwort darauf gibt der Religionswissenschaftler
Prof. Dr. Anton Antweiler.**



BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg
Bilder: Toni Schneiders
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

Missio-Närrisches

250 Witze zum Weitererzählen, gesammelt von Karl-Heinz Melters. Mit 70 Zeichnungen von Hetty Krist-Schulz.

Taschenbuch. 6,80 DM.

Auf seiner Reise als Missionsreporter hat Melters einige Jahre hindurch alle Witze und Anekdoten gesammelt, deren er in den Missionen der ganzen Welt habhaft werden konnte. Das Beste davon veröffentlichte er in einem Taschenbuch. Wie treffsicher er wählte, zeigt die starke Resonanz!

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag, Trier

7. JUNI 1979 LS

Bibliotheca Samml. Jurialis
X 21 935 F
Trier

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Mainz

Heribert Schmitz, München
Pfarrei, Pfarrer, pastoraler Dienst

Armin Schmitt, Karlstadt
Zum Buch Kohelet

Harald Wagner, Marburg
Zur Problematik des „*ius divinum*“

Fidelis Schnitzler, Trier
Theologie des Wortes Gottes

Bernd Jochen Hilberath, Mainz
Glaube und Theologie

Heft 2

April, Mai, Juni 1979
38. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

INHALT

Heribert Schmitz: Nachkonziliare Rechtsprobleme um Pfarrei, Pfarrer und pastoralen Dienst	91—113
Armin Schmitt: Zwischen Anfechtung, Kritik und Lebensbewältigung. Zur theologischen Thematik des Buches Kohelet	114—131
Harald Wagner: Zur Problematik des „ius divinum“	132—144
Fidelis Schnitzler: Überlegungen zur neueren Entwicklung der Wort-Gottes-Theologie	145—162

Kleinerer Beitrag

Bernd Jochen Hilberath: „Spiritualität für Grenzgänger“. Thesen zum Verhältnis von Glaube und Theologie	163—165
Besprechungen	166—170

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Heribert Schmitz, Harthausener Straße 6, 8011 Neuweilerhof
Prof. Dr. Armin Schmitt, Schlesierstraße 7, 8782 Karstadt/Main
Dr. Harald Wagner, Barfußertor 18, 3550 Marburg
P. Dr. Fidelis Schnitzler OSB, Domänenstraße 98, 5500 Trier
Dr. Bernd Jochen Hilberath, Heimesgasse 17, 6507 Ingelheim

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 60,80 DM, Einzelheft 16,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 40,80 DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Nachkonziliare Rechtsprobleme um Pfarrei, Pfarrer und pastoralen Dienst*

Im „Kirchlichen Amtsblatt für das Bistum Trier“ waren 1977/1978 mehrmals Erlasse über die Eingliederung von Pfarreien in bestehende Pfarrverbände mit folgendem Text publiziert¹:

„Die Pfarrei N. N., Dekanat X, Region X, hat nach Anhören des Kirchenvorstandes und nach Zustimmung des Pfarrers und des Pfarrgemeinderates beschlossen, dem Pfarrverband N. N. beizutreten. — Dieser Beschluß tritt mit Wirkung vom . . . in Kraft.“

Durch diese Formulierung ist der Kanonist in verschiedener Hinsicht gefordert, weil dieser Text nicht unbedeutende kirchenrechtliche Probleme aufdeckt. Denn einmal widerspricht diese Formulierung eindeutig der für das Bistum Trier erlassenen sogenannten „Rahmenordnung für die Pfarrverbände“². Dort heißt es: „Der Beitritt einer Pfarrei zum Pfarrverband geschieht durch die entsprechende Erklärung des Pfarrers, nachdem der Kirchenvorstand gehört und die Zustimmung

* Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier am 11. Januar 1979.

¹ Vgl. die unter den Rubriken „Erlasse des Bischofs“ oder „Verordnungen und Bekanntmachungen“ eingeordneten Verlautbarungen: Eingliederung der Pfarreien Deudesfeld-St. Simon und Juda sowie Meisburg-St. Bartholomäus Dekanat Daun, Region Westeifel, in den Pfarrverband Daun vom 14. November 1977 (Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Trier [= Abl. Trier] 121, 1977, Nr. 212, S. 175); Eingliederung der Pfarrei Merchweiler 2 (Wemmetzweiler-) St. Michael, Dekanat Ottweiler, Region Schaumberg-Blies, in den Pfarrverband Ottweiler vom 14. November 1977 (Abl. Trier 121, 1977, Nr. 213, S. 175); Eingliederung der Pfarrei Hatzenport-St. Rochus, Dekanat Kobern, Region Rhein-Mosel-Ahr, in den Pfarrverband Kobern vom 19. Dezember 1977 (Abl. Trier 122, 1978, Nr. 3, S. 6); Eingliederung der Pfarrei Merchweiler 1-Rosenkranz-königin in den Pfarrverband Ottweiler vom 30. März 1978 (Abl. Trier 122, 1978, Nr. 84, S. 73); Eingliederung der Pfarrei Ottweiler 1-Maria Geburt in den Pfarrverband Ottweiler vom 8. Mai 1978 (Abl. Trier 122, 1978, Nr. 120, S. 98). — Bis dahin erfolgte die Eingliederung durch bischöflichen Erlaß; die Eingliederungsurkunde wurde eingeleitet: „Nach Anhören des Regionaldekans und in Übereinstimmung mit den Beteiligten wird verordnet wie folgt: . . .“; vgl. Eingliederung der Pfarrei Schöneberg Kreuzauf-findung, Dekanat Bad Kreuznach, in den Pfarrverband Bad Kreuznach vom 14. Februar 1977 (Abl. Trier 121, 1977, Nr. 49, S. 55).

² Vgl. Rahmenordnung für die Pfarrverbände im Bistum Trier vom 15. November 1976 (Abl. Trier 120, 1976, Nr. 269, S. 375—377), dazu die mit Erlaß vom 9. September 1977 ergangenen Ergänzungen (Abl. Trier 121, 1977, Nr. 155, S. 140).

des Pfarrgemeinderates gegeben worden ist³.“ Zum anderen enthält die Formulierung eine tieferliegende Problematik, die mit folgenden Fragen umrissen werden soll: Was ist das für ein Gebilde, das diesen Beschluß gefaßt hat und das Pfarrei genannt wird? In welcher Beziehung steht der Pfarrer, der seine Zustimmung gegeben hat, zu der Pfarrei? Welche Funktion haben der Pfarrgemeinderat, der zustimmen muß, und der Verwaltungsrat, wie der Kirchenvorstand seit 1. Januar 1979 heißt⁴, der angehört werden muß?

An Hand dieser Fragen sollen, unter Einbeziehung der Entwürfe für den neuen CIC in den Schemata der CIC-Reformkommission⁵, einige Rechtsprobleme aus den Fragenkreisen „Pfarrei und Gemeinde“ (I) und „Gemeindliche Organe“ (II) angegangen werden.

I. Pfarrei und Gemeinde

Das Verhältnis Pfarrei und Gemeinde ist in den letzten drei Jahrzehnten in zunehmendem Maß kritisch dargestellt und beurteilt worden. Die wissenschaftlichen Untersuchungen zeichnen die Pfarrei als religiöse Versorgungseinrichtung und stellen ihr die lebendige, den Glauben lebende Gemeinde gegenüber. Selbst in der kanonistischen Literatur hat diese weitverbreitete Auffassung ihren Niederschlag gefunden in der Umschreibung der Pfarrei als Verwaltungsbezirk. Noch in dem erst Mitte 1978 erschienenen Band III des Verfassungsrechtes der Lateinischen Kirche von Ulrich Mosiek heißt es von den Distrikten, in welche die Diözese zu

³ Rahmenordnung Pfarrverbände Trier (Anm. 2) § 2 Abs. 2, nachträglich eingefügt durch die in Anm. 2 genannten Ergänzungen, dort fälschlich als Satz 2 bezeichnet. — Zur Problematik dieser Norm, ob nämlich der Beitritt zum Pfarrverband durch einfache Erklärung des Pfarrers geschehen kann, oder ob nicht vielmehr ein Eingliederungsakt des Diözesanbischofs erforderlich ist, sei hier nur folgendes gesagt: Der Pfarrverband ist ein „Zusammenschluß von Pfarreien eines Dekanates“ (Rahmenordnung Pfarrverbände Trier [Anm. 2] § 1 Ziff. 1); aber er ist ein durch bischöfliche Organisationsmaßnahme gebildeter Zusammenschluß (Errichtung durch den Diözesanbischof; Rahmenordnung Pfarrverbände § 2 Abs. 1), der die Bereitschaft der betreffenden Pfarreien voraussetzt (ebd.). Der Pfarrverband kommt also nicht — wie ein Verein — durch freien Zusammenschluß der Pfarreien zustande mit der Folge, daß der Zusammenschluß nur solange besteht, als die in ihm zusammengeschlossenen Pfarreien dazu willens sind. Dementsprechend kann eine Pfarrei, die noch nicht dem Pfarrverband angehört, ihre Bereitschaft erklären, nunmehr zum Pfarrverband gehören zu wollen; ihre Eingliederung in den Pfarrverband kann aber nicht durch einfache Beitrittsklärung erfolgen, sondern bedarf einer bischöflichen Eingliederungsmaßnahme.

⁴ (Diözesan-) Gesetz über die Verwaltung und Vertretung des Kirchenvermögens im Bistum Trier (Kirchenvermögensverwaltungsgesetz — KVVG) vom 1. Dezember 1978 (Abl. Trier 122, 1978, Nr. 271, S. 215—221).

⁵ Vgl. HERBERT SCHMITZ, Die Reform des kanonischen Rechts im Spiegel von 15 Jahren Arbeit der CIC-Reformkommission: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 23, 1978/79, 147—175.

gliedern ist: „Es handelt sich hierbei um Verwaltungsbezirke, die mit dem Namen Pfarrei umschrieben werden“.⁶ Die Auswertung des kanonistischen Befunds konnte zu der These führen: Der Pfarrei kommt „keinerlei ekklesialer Stellenwert“ zu⁷.

1. Der kodikarische Befund

Die Definition der Pfarrei als Verwaltungsbezirk kann sich auf die Normen des CIC berufen. Nach c. 216 § 1 CIC ist das Territorium jeder Diözese in voneinander getrennte territoriale Teile aufzuteilen, die Pfarreien genannt werden. Jedem dieser Teile ist eine besondere Kirche mit einem bestimmten Volk und ein besonderer Rektor als eigener Hirt und Leiter der Seelsorge zuzuweisen. Die Bestimmungen von c. 216 CIC gehen auf das Konzil von Trient zurück⁸. Der Gesetzgeber des CIC von 1917 hat die von Trient gebotenen Möglichkeiten der Diözesanbischöfe weitgehend eingeschränkt, da er die Errichtung von Personalpfarreien für Sprach- und Nationalgruppen oder für Familien und andere Personengruppen (wie die eines anderen Ritus) an ein besonderes päpstliches Indult gebunden hat (c. 216 § 4). Er hat ferner die Möglichkeit zur Errichtung von pfarrähnlichen Einrichtungen, wie sie das 19./20. Jahrhundert wenigstens im deutschsprachigen Raum in vielfältiger Form entwickelt hatte, im Zusammenhang mit c. 216 überhaupt nicht vorgesehen, sondern nur ganz verdeckt und ohne begriffliche Abklärung unter der Bezeichnung „vicaria perpetua“ — der Pfarrvikarie nach trierischem Recht⁹ — in c. 1427 des Benefizialrechts eine Ersatzform für die Pfarrei erwähnt¹⁰.

Die Auffassung von der Pfarrei als Verwaltungsbezirk der Diözese wurzelt in einer falschen Wertung der kodikarischen Prävalenz für die Territorialpfarrei, wie sie in c. 216 eindeutig zum Ausdruck kam. Dabei wird meistens übersehen,

⁶ ULRICH MOSIEK, Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche, Bd. III: Der Bischof und die Teilkirche, Freiburg 1978, 119; erst in zweiter Linie wird die Pfarrei als unterste rechtlich selbständige pastorale Einheit bezeichnet, wobei offenbleibt, ob damit die Sicht der Pfarrei als unterster diözesaner Verwaltungsbezirk aufgegeben oder wenigstens korrigiert wird. — Vgl. ferner u. a. HERBERT DEWALD, Art. Pfarrei: Handbuch der Pastoraltheologie V (Lexikon), Freiburg 1972, 408—409: „Nach dem katholischen Kirchenrecht ist die Pfarrei der räumlich umschriebene unterste selbständige Seelsorge- und Verwaltungsbezirk (c. 215 ff. CIC)“ (408).

⁷ JOHANNES NEUMANN, Die Rechtsprinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils als Kritik an der traditionellen Kanonistik: ThQ 147, 1967, 257—292 (283).

⁸ *Tridentinum*, sessio XXIV, c. 13 de ref. (COD³ 767—768); vgl. FRANÇOIS HOUTARD — ERNST NIERMANN, Art. Pfarrei, Pfarrer: *Sacramentum Mundi* III, Freiburg 1969, 1140—1151 (1147), sowie den eingehenden Nachweis von RENÉ METZ, *Le cadre territorial ou personnel de la paroisse d'après les schémas du concile de Trente: Liber Amicorum Monseigneur Onclin. Thèmes actuels de droit canonique et civil*, Gembloux 1976, 1—12.

⁹ *Synodalstatuten des Bistums Trier* (1959), Trier 1959, Art. 58, S. 28.

¹⁰ Vgl. RICHARD A. STRIGL, *Die Vicaria Perpetua als Ersatzform der Kanonischen Pfarrei*, München 1964 (= MThStkan 19).

daß das territoriale Element für die Definition der Pfarrei schon nach dem Recht des CIC nicht wesentlich ist, weil der CIC auch nichtterritorial, sondern personal gebildete Pfarreien, wenn auch nur als Ausnahme, kennt (c. 216 § 4). Es wird ferner übersehen, daß der Begriff „territorium“ im CIC nicht nur ein Gebiet, sondern auch eine territorial abgegrenzte Körperschaft von Angehörigen der Kirche bezeichnet¹¹. *Richard A. Strigl* hat daher auf Grund der Normen des CIC schon 1960 darauf hinweisen können, daß die Pfarreien „nicht nur Zweckverbände und Verwaltungseinheiten sind, sondern Konkretisierungen der Kirche als Gottesvolk¹²“, daß sie keine Anstalten¹³ zur geistlichen Versorgung einer auf sie verwiesenen Personengruppe, sondern daß sie aus Christen bestehende, körperschaftlich verfaßte Teilgemeinschaften der Diözese sind¹⁴.

2. Die konziliare Lehre

Konnte man diese Einsichten also schon bei der Erhebung des kodikarischen Normenbefunds gewinnen, so hat das Vaticanum II mit seinen Aussagen über Pfarrei und Gemeinde die These von der Pfarrei als Verwaltungsbezirk und als seelsorglicher Versorgungsanstalt als unhaltbar erwiesen. Das Konzil hat sich nicht in dem wünschenswerten und erwarteten Ausmaß mit dem Problemkreis Pfarrei und Gemeinde befaßt oder befassen können. Gleichwohl kann man nicht so einfachhin behaupten, wie es *René Metz* in seinem Beitrag „La paroisse au II^e Concile du Vatican. Les promesses et la réalité“ glaubt belegen zu können: Das Vaticanum II habe seine Chance vertan; es habe nichts getan, die Pfarrei vor ihrem Tod zu bewahren¹⁵. Dieses Urteil ist hart und ungerecht; das beweisen nunmehr die Untersuchungen, die *Hermann Wieh* in seiner Dissertation „Konzil und Gemeinde“ Ende 1978 vorgelegt hat¹⁶. Damit werden im Ergebnis kanonistische Erkenntnisse bestätigt, die von anderem Ansatz her und auf anderem Weg gewonnen wurden.

¹¹ Vgl. den Nachweis bei *RICHARD A. STRIGL*, Grundfragen der kirchlichen Ämterorganisation, München 1960 (= MThStkan 13), 34—39.

¹² *R. STRIGL*, Grundfragen (Anm. 11) 169.

¹³ Vgl. z. B. *EDUARD EICHMANN*, Lehrbuch des Kirchenrechts I, Paderborn 1929, 249; *HANS ERNST*, Pfarrer und Pfarramt [Regensburg 1932] 99.

¹⁴ *R. STRIGL*, Grundfragen (Anm. 11) 171—174. Vgl. bereits *E. EICHMANN* — *K. MÖRSDORF*, Lehrbuch des Kirchenrechts I, Paderborn 1949, 424.

¹⁵ *RENÉ METZ*, La Paroisse au II^e Concile du Vatican: Ex aequo et bono. Willibald M. Plöchl zum 70. Geburtstag, Innsbruck 1977, 263—276: „Bref, on constate de la part du concile une absence presque totale de prévision ou de prospective en ce qui concerne la paroisse“ (275); „...le concile a risqué de condamner la paroisse à mourir de sa belle mort“ (276).

¹⁶ *HERMANN WIEH*, Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht, Frankfurt/M. 1978 (= FThSt 25).

Die konziliaren Aussagen über die Gemeinde sind nach H. Wieh in folgende *Definition* einzufangen: „Die Gemeinde ist als ‚Kirche Gottes‘ der Ort, wo unter der Leitung des Presbyters und in enger Verbindung mit dem Bischof die Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden in Verkündigung, Bruderschaft und besonders in der eucharistischen Versammlung (und den übrigen liturgischen Vollzügen) ereignishaft und missionarisch gelebt wird¹⁷.“ Entfaltet man diese Definition, ist Gemeinde *erstens* das aus Laien und dem geweihten Amtsträger gemeinsam gebildete, von Gott zusammengerufene und zu seinem Dienst bestellte Volk Gottes, das *zweitens* in enger Verbindung zur Teilkirche und ihrem Vorsteher existiert, und das *drittens* in der Trias der Verkündigung des Wortes Gottes, in der Feier der Liturgie und in der Diakonie die grundlegenden Lebensfunktionen vollzieht. Treffen diese Charakteristika auch auf die Gesamtkirche wie auf die Teilkirche zu, so ist die Gemeinde durch die folgenden zwei spezifischen Charakteristika näher bestimmt: *viertens* durch die Leitung durch einen Presbyter und *fünftens* durch ihre Orthaftigkeit, durch welche die Gemeinde als die Versammlung der Gläubigen an einem bestimmten Ort die Kirche Gottes anwesend werden läßt¹⁸.

Die von H. Wieh gebotene Definition leidet darunter, daß zwei Charakteristika nicht hinreichend präzisiert wurden. Die Definition ist *einmal* durch die Aussage zu *verdeutlichen*, daß es sich bei der Gemeinde um ein Gebilde *innerhalb* einer Teilkirche handelt und das insofern von der Teilkirche *unterschieden ist*, als die Teilkirche für die Gesamtkirche wesentlich ist, da die eine und einzige katholische Kirche nach Nr. 23 von Lumen Gentium in und aus Teilkirchen besteht¹⁹, wohingegen gerade diese Aussage von der Gemeinde nicht gemacht werden kann. Denn die Teilkirche besteht nicht in gleichem Sinn in und aus Gemeinden. In der Gemeinde ist Kirche Gottes zwar anwesend, vorhanden (adest); aber man kann nicht sagen — wie es Weihbischof Schick, der jetzige Bischof von Fulda, auf dem Konzil vorgeschlagen hatte —, daß die Kirche Christi in der Gemeinde existiert und sich dort verwirklicht (existit). Diese Formulierung hat das Konzil gerade nicht übernommen²⁰. *Zum anderen* ist die Definition der Gemeinde durch das Element der *Dauerhaftigkeit* zu ergänzen. Denn Gemeinde kann im Unterschied zu der konkret sich versammelnden, aktuellen Gemeinschaft von Eucharistie feiernden Gläubigen nur jene Gemeinschaft genannt werden, der „auch eine gewisse dauerhafte Existenzform eignet, wie es „der Artikel 28 von Lumen

¹⁷ H. WIEH, Konzil (Anm. 16) 144 und 211.

¹⁸ H. WIEH, Konzil (Anm. 16) 211–223.

¹⁹ Vgl. dazu WINFRIED AYMANS, Das synodale Element in der Kirchenverfassung, München 1970 (= MThStkan 30), 318–351; DERS., Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche: AfkKR 139, 1970, 69–90; KLAUS MÖRS DORF, Die Autonomie der Ortskirche: AfkKR 138, 1969, 383–405 (392 f.).

²⁰ Vgl. den Nachweis bei H. WIEH, Konzil (Anm. 16) 123 f.

Gentium über die Leitung der Gemeinde durch den Presbyter (die offensichtlich als über den Tag hinausreichend beschrieben wird) und der verschiedentliche Hinweis in den Relationes auf die Lebensform der Gemeinde als Pfarrei“ zeigen²¹.

Mit der von H. WIEH herausgearbeiteten Lehre über die Gemeinde hat sich das Konzil zumindest implizit zur Problematik Pfarrei und Gemeinde entscheidend und wegweisend geäußert²². Wenn es auch nicht selbst die Chance zur Einführung neuer Seelsorge- oder Gemeindeformen ergriffen hat, wie H. WIEH meint²³, so hat das Konzil doch in sachgerechter Bescheidung den Raum offengelassen für die nachkonziliare und vor allem die teilkirchliche Entwicklung.

3. Die kanonistischen Implikationen und Konsequenzen

Es konnte nicht Aufgabe einer theologisch-dogmatischen Untersuchung sein, den konziliaren Befund auf seine theologisch-rechtlichen Implikationen und Konsequenzen hin zu befragen. Das ist Aufgabe des Kanonisten und soll hier versucht werden. Kanonistisch ergibt sich aus der fundamentalen Lehre des Vaticanum II über die Gemeinde im Kontext anderer richtungweisender Grundentscheidungen²⁴ in verfassungsrechtlicher organisationsstruktureller Hinsicht Folgendes:

1. *Die Teilkirchen*, in denen und aus denen die Gesamtkirche besteht, sind — selbst in Form der kraft göttlichen Rechts eingerichteten Diözese mit einem Bischof als Vorsteher, der die Fülle der sakramental übertragenen geistlichen Vollmacht besitzt — vorsichtig formuliert wenigstens auf Grund geschichtlicher Gegebenheiten, in kleinere Einheiten, in Gemeinden *substrukturiert*. Die Teilkirche in ihrer heutigen Großgestalt muß substrukturiert sein, weil sie anders — wegen der Orthaftheitigkeit allen kirchlichen Handelns, vornehmlich aber der Eucharistiefeier — ihre Sendung nicht erfüllen kann. Die Gemeinde in der aus den konziliaren Texten zu erhebenden Definition ist die *unterste* verfassungsrechtliche Organisationsform innerhalb der Teilkirche. Sie ist bei aller strukturellen Ähnlichkeit mit der Teilkirche aber nicht selbst Teilkirche, weil ihr die Fülle der Teilkirche abgeht²⁵.

²¹ H. WIEH, Konzil (Anm. 16) 142.

²² Vgl. H. WIEH, Konzil (Anm. 16) 223 f.

²³ Vgl. H. WIEH, Konzil (Anm. 16) 173.

²⁴ Vgl. HERIBERT SCHMITZ, Der CIC und das konziliare und nachkonziliare Kirchenrecht: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1979, § 3 II: Das Vaticanum II und das Kirchenrecht.

²⁵ FIORENZO ROMITA, Alcune considerazioni sulla natura e sulle strutture della parrocchia oggi: MonEccI 94, 1969, 279—286 (279 f.); WINFRIED AYMANS, Gliederungs- und Organisationsprinzipien: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1979, § 23.

2. Die Gemeinde als unterste Organisationsform ist *nicht Verwaltungsbezirk* der Diözese, sondern wie die Teilkirche selbst wesentlich *personale Gemeinschaft*²⁶. Die konziliare Fundamentalaussage, daß die Kirche Volk Gottes ist, wurde in Nr. 11 von Christus Dominus in der Definition konkretisiert, daß die Diözese Teil des Gottesvolkes ist, *portio Populi Dei*. Die konziliare Lehre über die Gemeinde appliziert die Fundamentalaussage über die Kirche auf die Versammlung der Gläubigen am Ort (*congregatio fidelium localis*)²⁷.

Kirche als Volk Gottes, das in der rechtlichen Gestalt der *communio fidelium* und deren Ausformungen in Erscheinung tritt²⁸, ist primär eine Gemeinschaft *von* Personen, die von Gott gerufen sind, und nicht eine Institution *für* Menschen, auf welche diese als Gnadenanstalt mit einer bestimmten Benützungsordnung verwiesen sind. Wenngleich der juristische Begriff der Körperschaft auf die Kirche keine volle Anwendung finden kann, wegen der stiftungsmäßigen Elemente, so sind die dem Aufbau der kirchlichen Verfassungsorganisation dienenden Grundgliederungen und damit die Gemeinde dennoch personal gebildete Teilgemeinschaften. Konstitutiv für diese Gliederungen ist daher allein das personale Element, d. h. konstitutiv sind die Gläubigen.

Aus dieser Erkenntnis haben die Weisungen für die CIC-Reform, die „*Principia quae CIC recognitionem dirigant*“ in Nr. 8 „*De ordinatione territoriali in Ecclesia*“²⁹ die Konsequenz gezogen und dem territorialen Element bei der Bildung der kirchlichen Grundgliederung eindeutig nur mehr determinativen abgrenzend-bestimmenden Charakter zugewiesen. Die kirchlichen verfassungsrechtlichen Teilgemeinschaften werden auch in Zukunft aus naheliegenden Gründen in der Regel territorial determiniert werden. Die Bildung anders bestimmter Gemeinschaften wird nicht ausgeschlossen; sie soll im Gegensatz zum bisherigen Recht in weitaus größerem Umfang möglich sein³⁰.

²⁶ GIUSEPPE BALDANZA, *L'incidenza della teologia del Vaticano II sulla riforma della parrocchia: Ius Populi Dei*, Miscellanea in honorem Raimundi Bidagor, Roma 1972, II 175—205, besonders 179—182, 191—192; JOHANNES PAUL II., Homilie beim Gottesdienst in der Pfarrkirche Sant' Anna im Vatikan am 10. Dez. 1978, in: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 3 vom 19. Januar 1978 S. 8: „Die Pfarrei ist eine Gemeinschaft von Christen, eine tief fundierte Gemeinschaft.“

²⁷ Die Aussagen über die Position und die Funktion des Pfarrers in Nr. 30 des Dekrets Christus Dominus sind durch und durch von dieser Lehre geprägt.

²⁸ Vgl. OSKAR SAIER, „*Communio*“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973 (= MThStkan 32); W. AYMANS, *Die Communio Ecclesiarum* (Anm. 19).

²⁹ *Pontificia Commissio CIC Recognoscendo*, *Principia quae CIC recognitionem dirigant*: *Communicationes* 1, 1969, 77—85 (84).

³⁰ Vgl. HERIBERT SCHMITZ, *Reform des kirchlichen Gesetzbuches CIC 1963—1978. 15 Jahre päpstliche CIC-Reformkommission, Trier 1979* (= *Canonistica* 1).

Die in c. 216 § 4 CIC statuierte Einschränkung der bischöflichen Vollmacht zur Errichtung, Veränderung und Aufhebung von personal determinierten, sogenannten Personalpfarreien ist bereits durch die nachkonziliare Gesetzgebung aufgehoben³¹. Seit 1966 fällt die Entscheidung über die sogenannten Personalpfarreien in die alleinige Kompetenz des Diözesanbischofs, der dazu allerdings den Rat des Priesterrats einholen muß³².

3. Als dritte Konsequenz folgt aus dem konziliaren Verständnis von Gemeinde: Gemeinde entsteht *nicht durch freien Zusammenschluß* von Gläubigen. In Wahrnehmung des auch in der Kirche gegebenen Rechts der Vereinigungsfreiheit³³ können kraft freien Zusammenschlusses von Gläubigen Vereine, Vereinigungen, Verbände und Gesellschaften gebildet werden, d. h. vielgestaltige Gemeinschaften, die — wie die kirchlichen Vereine und auch die klösterlichen Verbände — dem Verbandsrecht zugehören, aber nicht dem nicht in freier Initiative einzelner Kirchenglieder gründenden Verfassungsrecht, das die dem erforderlichen organisatorischen Aufbau der Kirche dienenden Gemeinschaftsformen normiert.

Damit eine Gemeinde entsteht, ist ihre Errichtung durch die zuständige kirchliche Autorität erforderlich. Eine Gemeinde wird dadurch errichtet, daß einer Vielzahl von einzelnen Kirchengliedern von der kirchlichen Autorität ein geistlicher Vorsteher gegeben wird. Dadurch werden die vielen zu einer Einheit, d. h. zu einer Gemeinde zusammengebunden. Organisationsrechtlich geschieht das in der Weise, daß das Amt eines Pfarrers oder ein pfarrähnliches Leitungsamt errichtet wird³⁴. Diese Konsequenz schließt nicht aus, daß Anstoß zur Bildung einer Gemeinde die freie Initiative von Gläubigen sein kann. Sie schließt jedoch aus, daß die Gemeinde eine kollegiale Gemeinschaft von gleichberechtigten Mitgliedern ist.

In diesem Zusammenhang wird schließlich einsichtig, daß die Gemeinde dynamisch-missionarisch nach innen wie nach außen angelegt ist³⁵ und daß sie nicht autark oder sich selbst genügsam sein kann³⁶. Gemeinde ist Zelle der Diözese³⁷, aber sie existiert nicht als ein in sich abgeschlossenes isoliertes Gebilde. Gemeinde ist vielmehr eine zur Teilkirche und zu anderen Gemeinden hin offene Organisationsform und daher in zwischengemeindliche und übergemeindliche Strukturen

³¹ PAUL VI., MP „Ecclesiae Sanctae“ vom 6. August 1966 (AAS 58, 1966, 757—787; Nachkonziliare Dokumentation [= NKD] 3, Trier, 1967, 10—95) Teil I Nr. 21 § 3.

³² Vgl. HUBERT HACK, Die Pfarrei: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1979, § 42 I a.

³³ Vgl. Die Kodifikationsentwürfe für das Recht der Vereinigungsfreiheit: c. 15 Lex Ecclesiae Fundamentalis (Communicationes 8, 1976, 86; Herder-Korrespondenz 32, 1978, 625); Schema PopDei c. 40, p. 32 (vgl. Communicationes 9, 1977, 239).

³⁴ Vgl. KLAUS MÖRS DORF, Lehrbuch des Kirchenrechts I, Paderborn¹¹ 1964, 461.

³⁵ Vgl. G. BALDANZA, L'incidenza (Anm. 26) 182, 191 f.

³⁶ Vgl. H. WIEH, Konzil (Anm. 16) 142, 172.

³⁷ Vaticanum II, Apostolicam Actuositatem 10.

eingebunden³⁸. Sie ist oder sollte über Integrationsstufen, wie z. B. die diözesanen Regionen, in die Teilkirche eingefügt sein, ähnlich wie die Teilkirche über teilkirchliche Verbände (Kirchenprovinz, Kirchenregion) in die Gesamtkirche integriert wird.

4. Viertens schließlich ist das *Verhältnis Pfarrei und Gemeinde* in organisationsstruktureller Hinsicht in gleicher Weise zu bestimmen wie das Verhältnis der Teilkirche zu ihren verschiedenen Organisationsformen.

Der Begriff Teilkirche umfaßt kanonistisch die Diözese und andere diözesan-ähnliche Gemeinschaften/Formen³⁹. Dabei ist Teilkirche im eigentlichen Sinn allein in der Diözese gegeben⁴⁰, weil nur sie kraft göttlichen Rechts von einem Bischof als Vorsteher mit eigenberechtigter Vollmacht geleitet wird⁴¹. Auf Grund besonderer, z. B. historisch oder politisch bedingter Umstände und pastoraler Bedürfnisse wurden organisatorische Ersatzformen geschaffen, die die rechtliche Idealform der Diözese nicht erreichen⁴², da das Amt ihrer Vorsteher nicht auf göttlicher, sondern auf kirchlicher Einsetzung beruht und sich vom päpstlichen Primat herleitet⁴³. Gefreite Prälatur, Gefreite Abtei, Apostolische Administratur sowie im Missionsbereich Apostolische Präfektur und Apostolisches Vikariat sind der Idealform Diözese strukturell nachgebildet und ihr rechtlich gleichgestellt.

Das Verhältnis Pfarrei und Gemeinde ist gemäß der Lehre des Vaticanum II dadurch bestimmt, daß der Begriff *Gemeinde* — wie der Begriff Teilkirche — *Oberbegriff* für verschiedene Organisationsformen und die Pfarrei die rechtliche Grundform der Gemeinde ist. Die Pfarrei ist deswegen Grundform der Gemeinde, weil der ihr gegebene geistliche Vorsteher sie als pastor proprius (vgl. c. 454 § 1 CIC und Nr. 30 CD) mit einer Eigenberechtigung (cum potestate propria) leitet, die ihm im Gegensatz zum Diözesanbischof zwar nicht „per se“ (Nr. 8a CD), sondern nur kraft menschlichen Kirchenrechts zukommt und die für die von ihm geleitete Pfarrei die im konziliaren Begriff Gemeinde enthaltene theologische Eigenständigkeit⁴⁴ rechtlich am besten zum Ausdruck bringt, was auch in der vom Konzil zwar eingeschränkten, aber keineswegs aufgehobenen Beständigkeit des Pfarrers im Amt zutage tritt⁴⁵.

³⁸ Vgl. G. BALDANZA, L'incidenza (Anm. 26) 198 f.

³⁹ HERIBERT SCHMITZ, Die Gesetzessystematik des CIC, Lib. I—III, München 1963 (= MThStkan 18) 129—131; HUBERT MÜLLER, Diözesane und quasidiözesane Teilkirchen: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1978, § 34.

⁴⁰ Communicationes 4, 1972, 40.

⁴¹ Vaticanum II, Christus Dominus 8 a, 11.

⁴² Vgl. KLAUS MÖRSDORF, Art. Bistum: StL⁸ II 64 f.

⁴³ Vgl. R. STRIGL, Grundfragen (Anm. 11) 49—53.

⁴⁴ Vgl. H. WIEH, Konzil (Anm. 16) 224, auch 127.

⁴⁵ Vgl. zur stabilitas parochi in officio: HERIBERT SCHMITZ, Amtsenthebung und Versetzung der Pfarrer im neuen Recht: TThZ 76, 1967, 357—371 (358—362).

Die Pfarrei in ihrer territorial oder personal determinierten Gestalt ist jedoch nicht das ausschließliche Organisationsmodell für die Gemeinde. Neben der Pfarrei sind andere Formen möglich, für die das Konzil allerdings nur das theologisch-dogmatische Fundament gelegt und die Maßstäbe gesetzt hat⁴⁶.

4. Die Entwürfe für die CIC-Reform

Die CIC-Reformkommission hat die aufgezeigten Implikationen und Konsequenzen der nachkonziliaren Lehre über die Gemeinde beachtet. Sie hat im Schema „De Populo Dei“ für das zweite Buch des neuen CIC⁴⁷, die Pfarrei zu Recht in einer neu in das Pfarrecht des CIC einzufügenden Norm definiert als *portio Populi Dei*⁴⁸: „*Paroecia est certa quae in Ecclesia particulari constituitur populi Dei portio, cuius cura pastoralis, sub auctoritate Episcopi dioecesei, committitur sacerdoti, paroeciae parochi, eiusdem pastori proprio*“ (can. 349 § 1). An der c. 216 CIC entsprechenden Stelle soll es heißen⁴⁹: „*Quaelibet Dioecesis aliave Ecclesia particularis dividatur in distinctas partes seu paroecias; paroecia est fidelium communitas seu populi Dei pars, cuius cura pastoralis parochi, tanquam proprio eius pastori, sub Episcopi dioecesei auctoritate, committitur*“ (can. 222 § 1).

In beiden Formulierungen ist die Pfarrei als personal gebildete Untergliederung der Teilkirche bestimmt. Abgesehen von der unnötigen Doppelung der Aussagen krankt der Entwurf daran, daß jedwede Aussage darüber fehlt, wozu die Teilkirche in kleinere Einheiten unterzugliedern ist. Daher hat die Deutsche Bischofskonferenz mit der „Arbeitsgruppe für Fragen der Reform des kanonischen Rechtes“ in ihrer Stellungnahme für die CIC-Reformkommission vorgeschlagen, die Doppelaussage aufzugeben und den c. 222 § 1 Schema PopDei so zu ergänzen, daß Sinn und Zweck der Gliederung der Teilkirche in Pfarreien deutlich wird. Danach soll die Norm lauten⁵⁰: „*Quaelibet Dioecesis aliave Ecclesia particularis dividatur in distinctas partes seu paroecias, ut christifideles ad eam pertinentes per Verbum Dei et vitam sacramentalem in Spiritu Sancto organice congregentur.*“

⁴⁶ Vgl. H. WIEH, Konzil (Anm. 16) 215.

⁴⁷ *Pontificia Commissio CIC Recognoscendo*, Schema canonum libri II De Populo Dei, Typis Polyglottis Vaticanis 1977 (= Schema PopDei). — Im Liber II soll das Verfassungsrecht und das Verbandsrecht enthalten sein; daher ist der Liber II zutreffender mit „De Populi Dei Constitutione“ oder mit „De Populi Dei Structura“ zu betiteln; vgl. HERIBERT SCHMITZ, *De ordinatione systematica novi CIC recogniti: Periodica de re morali canonica liturgica* 68, 1979, 171–200 (174).

⁴⁸ Schema PopDei c. 349 § 1, p. 134; vgl. *Communicationes* 8, 1976, 23.

⁴⁹ Schema PopDei c. 222 § 1, p. 94; vgl. *Communicationes* 4, 1972, 42.

⁵⁰ Vgl. *Arbeitsgruppe für Fragen der Reform des kanonischen Rechtes in der Deutschen Bischofskonferenz*, Entwurf einer Stellungnahme zu dem „Schema Canonum Libri II De Populo Dei“ vom 30. August 1978, 49.

Klar zum Ausdruck kommt im Schema PopDei die nur determinative Funktion des territorialen Elements. Wenngleich die Pfarreien in der Regel als Gebietskörperschaften errichtet werden, so ist die Bildung von Personalpfarreien nach Ritus, Nation und Sprache wie auch aus anderem Grund möglich, sooft und solange pastorale Erwägungen das als nützlich erscheinen lassen (c. 222 § 2, c. 350 Schema PopDei). Nach dem Entwurf der CIC-Reformkommission gibt es als unterste Gliederung innerhalb der Teilkirche die Territorial- und die Personalpfarrei. Die nach c. 1427 CIC mögliche „vicaria perpetua“ als pfarrähnliche Ersatzform ist nur nebenbei erwähnt (c. 352 § 2 Schema PopDei). Die konziliare Lehre, daß Gemeinde in verschiedenen Organisationsformen verwirklicht werden kann, daß also neben der Pfarrei als Grundform noch andere Organisationsformen möglich sind oder offengehalten werden sollten, ist nicht voll zum Tragen gekommen. Unbeantwortet ist in diesem Zusammenhang daher auch die Frage geblieben, ob die Rechtsfigur der „vicaria perpetua“ nicht offensteht für verschiedene Arten pfarrähnlicher Gemeinden, ob also der Begriff „vicaria perpetua“ Oberbegriff für alle pfarrähnlichen Organisationsformen ist.

Schließlich ist für die Reform des CIC vorgesehen, daß die Pfarrei — weil sie konstitutiv personal gebildete Gemeinde ist — nicht nur eine Personenmehrheit darstellt, sondern Rechtssubjekt ist und sie deshalb mit ihrer Errichtung von Rechts wegen die kirchliche Rechtspersönlichkeit erhält⁵¹. Diese Frage war auf Grund der nicht eindeutigen Normen des CIC bisher in der Kanonistik nicht abschließend geklärt⁵². In Zukunft wird die Pfarrei öffentliche, d. h. kirchenamtliche, nichtkollegiale Rechtsperson sein, die im Rahmen der gesetzten Grenzen namens der Kirche handelt⁵³. Da eine juristische Person ein aus einer Vielzahl natürlicher Personen bestehendes künstliches Rechtsgebilde ist, das zur Wahrnehmung seiner Rechte eines Organs bedarf, stellt sich nunmehr die Frage, wer für die juristische Person Pfarrei handeln kann.

II. Die gemeindlichen Organe

Der Ausgangstext dieser Erörterungen spricht von einem Beschluß der Pfarrei, der nach Anhörung des Kirchenvorstandes und nach Zustimmung des Pfarrers und des Pfarrgemeinderates zustande gekommen ist. Hätte die diözesane Verlautbarung sich damit begnügt, von einem Beschluß der Pfarrei zu sprechen, wäre

⁵¹ Schema PopDei c. 222 § 4, p. 95. — Durch diese Norm wird nicht ausgeschlossen, daß innerhalb der Pfarrei nicht auch noch andere kirchliche Rechtspersonen errichtet sein können, wie z. B. die Kirchenstiftung (*fabrica ecclesiae*); auch das Amt des Pfarrers (Pfarramt) könnte die kirchliche Rechtspersönlichkeit erhalten.

⁵² Vgl. R. STRIGL, Grundfragen (Anm. 11) 170 f.

⁵³ Vgl. Schema PopDei c. 73 § 1, p. 43. Zur Problematik vgl. VILLEMUS (Willy) ONCLIN, *De personalitate morali vel canonica: Acta Conventus Internationalis Canonistarum*, Romae diebus 20—25 mai 1968 celebrati, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, 121—157, besonders 144—151; G. BALDANZA, *L'incidenza* (Anm. 26) 191.

kanonistisch an ihr nichts auszusetzen. Da aber von der Mitwirkung der pfarrlichen Räte und sogar der Zustimmung des Pfarrers die Rede ist, muß gefragt werden, wer hat denn da für die Pfarrei gehandelt und den Beschluß gefaßt.

Wenn man den Text wörtlich nimmt, müßten am Zustandekommen des Beschlusses alle Pfarrangehörigen beteiligt gewesen sein. Doch darf mit gutem Grund bezweifelt werden, ob das tatsächlich der Fall war. Und selbst wenn es so gewesen wäre, bliebe die kanonistische Frage, ob solches Vorgehen rechtens war. Die Pfarrei bzw. die Gemeinde ist nur durch eigens dazu bestellte Organe handlungsfähig. Das geltende Recht sieht drei Organe vor, die dafür in Frage kommen könnten: den Pfarrer, den Pfarrgemeinderat und den Verwaltungsrat. Die in den Ordnungen für die Pfarrgemeinderäte⁵⁴ vorgesehene Pfarrversammlung ist kein Organ der Pfarrei⁵⁵. Im folgenden ist daher vom Pfarrer und seinem Amt und von der Position und der Funktion der beiden Räte zu handeln, was wiederum im Blick auf die Entwürfe für die CIC-Reform geschehen soll.

1. Der Pfarrer und sein Amt

Die Pfarrer haben in der nachkonziliaren Zeit notwendige rechtliche Veränderungen in ihrer amtlichen Stellung, aber auch eine unnötige und nicht gerechtfertigte Demontage ihres Amtes hinnehmen müssen⁵⁶. In diese Richtung weist auch der diesen Überlegungen zugrunde liegende Text, nach welchem dem Pfarrer nur ein Zustimmungsrecht zum Beschluß der Pfarrei bei der Eingliederung in den Pfarrverband zustehen soll.

⁵⁴ Vgl. z. B. *Ordnung für die Pfarrgemeinderäte im Bistum Trier* vom 1. August 1975 (Abl. Trier 119, 1975, Nr. 162, S. 173—175). Grundlage für die Ordnungen der einzelnen Diözesen ist der *Beschluß der Gemeinsamen Synode* der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 651—677.

⁵⁵ Gemäß dem *Beschluß der Gemeinsamen Synode* (Anm. 54) Teil III Nr. 1.13; 1.1.6.9 hat die Pfarrversammlung lediglich die Aufgabe, den ihr jährlich vom Pfarrgemeinderat zu erstattenden Tätigkeitsbericht entgegenzunehmen; in ihr werden ferner Fragen des kirchlichen Lebens erörtert sowie Anregungen und Vorschläge für die Arbeit des Pfarrgemeinderates gegeben. Die *Ordnung für Trier* (Anm. 54) sieht in § 8 Ziff. 6 nur vor: „Der Pfarrgemeinderat hat mindestens einmal im Jahr in einer Pfarrversammlung über seine Tätigkeit zu berichten.“

⁵⁶ Notwendig war die Abschaffung der *Inamovibilität* der Pfarrer; vgl. H. SCHMITZ, *Amtsenthörung* (Anm. 45). Ungerechtfertigt ist jedoch die *Minderung des Rechtsschutzes* des Pfarrers im Amotionsverfahren, die im Entwurf für den neuen CIC eine fast nicht mehr zu überbietende Steigerung erfährt und von der „Tagung katholischer Kirchenrechtler 1977“ nicht hingenommen werden konnte; vgl. *Stellungnahme der „Tagung katholischer Kirchenrechtler 1977“* zu den Entwürfen für die Neuordnung von Ordens- und Prozeßrecht (AfkKR 146, 1977, 681—686) B III (686); HERIBERT SCHMITZ, *Amtsenthörung und Versetzung der Pfarrer*. Verbesserungsvorschläge zum Entwurf der CIC-Reformkommission: AfkKR 146, 1977, 129—140. — Bei aller Festigkeit und Beständig-

Nach der Lehre des Vaticanum II kommt dem *Priester in der Gemeinde* eine *nicht* durch andere ersetzbare *unabdingbare* Stellung und Aufgabe zu⁵⁷. Ohne Priester kann es keine Gemeinde geben, weil zu ihrem Aufbau und zu ihrer Entfaltung die Eucharistiefeier unersetzlich ist und es Eucharistie nicht ohne den Priester geben kann. Der Priester „vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar“⁵⁸. Damit ist die

keit im Amt, die dem Pfarrer rechtlich zukommen muß, wenn er der *pastor proprius* seiner Gemeinde sein soll, war es dennoch erforderlich, eine bestimmte *Altersgrenze* festzulegen, bei deren Erreichen der Pfarrer den Bischof um Entpflichtung von seinem Amt ersuchen *soll*. Nach gesamtkirchlichem Recht ist dieser Zeitpunkt die Vollendung des 75. Lebensjahres; PAUL VI., MP „*Ecclesiae Sanctae*“ (Anm. 31) Teil I Nr. 20 § 3. Bei der Reform des CIC soll diese Bestimmung insofern verschärft werden, als der Pfarrer seinen Amtsverzicht anbieten *muß*; Schema PopDei c. 370 § 3, p. 142: „*Parochus expleto septuagesimo quinto aetatis anno, renuntiationem ab officio exhibeat proprio Episcopo dioecesano . . .*“; vgl. HERIBERT HEINEMANN, *Der Pfarrer: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Regensburg 1979, § 43 V 2. Diözesane Emeritierungs- oder Pensionierungsordnungen, die einen festen Zeitpunkt für das Ausscheiden aus dem Amt für den Pfarrer festlegen, sind rechtswidrig; vgl. H. HEINEMANN, ebd. § 43 V 6. Rechts ist lediglich, im teilkirchlichen Recht eine frühere Altersgrenze, z. B. das 70. Lebensjahr, als Termin festzulegen, zu welchem der Pfarrer seinen Amtsverzicht dem Bischof ohne Angabe von Gründen anbieten *kann*; vgl. Emeritierungsordnung des Erzbistums Köln vom 20. März 1978 (Abl. Köln 118, 1978, Nr. 113, S. 85) § 1 Ziff. 1. Auf Grund einer Empfehlung des Priesterrates vom 1. September 1969 wurde am 5. September 1969 für das Bistum Trier verordnet: „Alle Geistlichen, die das 70. Lebensjahr vollendet haben und noch im Dienst sind, sollen sich in Zukunft mit dem Bischof beraten, ob es angebracht ist, daß sie weiter in ihrer Stelle bleiben. — Die Vorschrift des Art. 83 Abs. 2 der Synodalstatuten ist darüber hinaus zu beachten“ (Abl. Trier 113, 1969, Nr. 202, S. 122). Diese Soll-Vorschrift ist nur rechtens, wenn sie im Rahmen des „*rogantur omnes parochi, ut . . . renuntiationem . . . exhibeant*“ des MP „*Ecclesiae Sanctae*“ I Nr. 20 § 3 zu verstehen ist. — Die Bitte der *Gemeinsamen Synode* an die Deutsche Bischofskonferenz, „auf eine Regelung in den einzelnen Diözesen hinzuwirken, nach der die Priester mit Vollendung des 70. Lebensjahres dem Bischof den Verzicht auf ihre Stelle anbieten“ (*Beschluß* „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ Nr. 7.3: Offizielle Gesamtausgabe [Anm. 54] I 636), ist nur rechtens, wenn das Anbieten des Amtsverzichts durch den Pfarrer als Soll- und nicht als Mußvorschrift zu verstehen ist und die Bischöfe nicht gehalten sein sollen, sich über vorgeordnetes Recht hinwegzusetzen. — Notwendig und nach gemeinem Kirchenrecht auch gerechtfertigt, ist die *Bindung* des Pfarrers an und in den *Pfarrgemeinderat*. Nicht gerechtfertigt ist es jedoch, dem Pfarrer bei der Beschlußfassung des Pfarrgemeinderates nur ein Vetorecht zuzugestehen; vgl. *Gemeinsame Synode, Beschluß* „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“ (Anm. 54) Nr. 1.12; 1.16.8; *Ordnung Pfarrgemeinderäte Trier* (Anm. 54) § 8 Ziff. 5.

⁵⁷ Vgl. H. WIEH, Konzil (Anm. 16) 220–221. — Siehe auch PAUL VI., *Adhortatio Apostolica „Evangelii Nuntiandi“* vom 8. Dezember 1975 (AAS 58, 1976, 5–76; NKD 57, 32–195) Nr. 68, 70 Abs. 2.

⁵⁸ *Vaticanum II*, *Lumen Gentium* 10 Abs. 2, vgl. 3; *Presbyterorum Ordinis* 5 Abs. 2, 6 Abs. 5.

Aufgabe des Priesters als doppelte Repräsentation und zugleich seine Leitungsfunktion bezeichnet, die dem Repräsentanten Christi, der zugleich Repräsentant der Kirche und Gemeinde ist, kraft seiner sakramental gegebenen Befähigung durch die „*potestas sacra*“⁵⁹ und kraft der kirchlichen Sendung zukommt⁶⁰. Repräsentations- und Leitungsfunktion sind untrennbar miteinander verbunden. Wollte man sie voneinander lösen und die ekklesiale Repräsentation im Bereich der Gemeindeleitung dem Priester nehmen und sie einem nicht in sakramentaler Weise zur Doppelrepräsentation befähigten Kirchenglied übertragen, würde die geistliche Auferbauung der Gemeinde zur Kirche Christi zutiefst gestört. Die Kirche, die nach Nr. 8 LG eine komplexe Wirklichkeit ist, würde dadurch in eine sakramental-geistliche unsichtbare Gemeinschaft und in ein rechtlich strukturiertes Gebilde von Menschenhand, in Menschenwerk aufgelöst.

Diese theologischen Einsichten haben *Konsequenzen* für die Ausgestaltung der kirchlichen Rechtsordnung. Sie kann nicht beliebig gestaltet werden; sie ist an Vorgegebenheiten gebunden. *Auszuscheiden* ist aus dem Recht der Lateinischen Kirche die Möglichkeit des c. 451 § 1 CIC, daß eine *juristische Person* als solche, wenn auch in der Rechtsform des *parochus habitualis*, selbst der *Pfarrer* sein kann, wie es z. B. bei den einem Dom- oder Stiftskapitel, einem Kloster oder einer Anstalt voll inkorporierten Pfarreien der Fall war oder noch ist⁶¹. Schon 1966 ist wenigstens die Aufhebung der Inkorporation von Pfarreien in Dom- und Stiftskapitel verfügt worden⁶². Die aus vermögensrechtlicher Sicht geborene Konstruktion des *parochus habitualis* soll im neuen CIC endgültig aufgegeben werden, weil nur eine physische Person Priester und nur ein Priester wirklicher *Pfarrer* sein kann. In c. 353 § 1 Schema *PopDei* heißt es daher: „*Persona iuridica parochus ne*

⁵⁹ Vgl. PETER KRÄMER, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur *Sacra Potestas*-Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1973 (= TThSt 28); DERS., Dienst und Vollmacht in der Kirche: TThZ 82, 1973, 44–52.

⁶⁰ Vgl. KLAUS PETERS, Repräsentation nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1976 (Diss. masch., nicht veröffentlicht); DERS., Die doppelte Repräsentation als verfassungsrechtliches Strukturelement der Kirche: TThZ 86, 1977, 228–234.

⁶¹ Für die Ausübung der Seelsorge, die von der juristischen Person (*parochus habitualis*) nicht wahrgenommen werden kann, ist ein ständiger Pfarrvertreter als *parochus actualis* einzusetzen (c. 471 CIC). — Das 1957 erlassene gemeine Recht für die unierten Ostkirchen sieht die Möglichkeit, daß eine juristische Person *Pfarrer* sein kann, nicht vor; vgl. PIUS XII., MP „*Cleri Sanctitati*“ vom 2. Juni 1957 (AAS 49, 1957, 433–603) c. 489 §§ 1–2, c. 490 § 2 n. 2; vgl. KLAUS MÖRS DORF, Streiflichter zum neuen Verfassungsrecht der Ostkirche: MThZ 8, 1957, 235–254 (253).

⁶² PAUL VI., MP „*Ecclesiae Sanctae*“ (Anm. 31) Teil I Nr. 21 § 2; danach sollen Pfarreien in Zukunft nicht mehr Dom- oder Stiftskapiteln voll inkorporiert werden. Wo derartige Inkorporationen bestehen, sollen sie nach Anhörung des betreffenden Kapitels und des Priesterrates aufgehoben werden. Es ist ein *Pfarrer* einzusetzen, der — auch wenn er aus dem Kreis der Kanoniker genommen wird — alle Rechte eines *Pfarrers* hat.

esto⁶³.“ Diese scharfe imperativische Formulierung ist deswegen gewählt worden, weil eine theologisch nicht mehr haltbare Entwicklung grundlegend geändert werden soll⁶⁴.

Wie aber — so ist weiter zu fragen — verhält es sich dann mit dem sogenannten *Teampfarramt* — oder richtiger formuliert — mit dem aus einem Priesterteam bestehenden Pfarrer, wenn das Amt des Pfarrers einer Priestergruppe übertragen wird⁶⁵. Diese Möglichkeit scheint sich doch nur unwesentlich von der theologisch nicht mehr gerechtfertigten Konstruktion zu unterscheiden, nach der das Amt des Pfarrers einer juristischen Person übertragen ist. Beim Teampfarrer handelt es sich aber nicht um eine juristische Person, sondern um mehrere Priester, denen die Ausübung des Amtes des Pfarrers „in solidum“ übertragen ist. „In solidum“ bedeutet: den Mitgliedern der Priestergruppe ist das Amt des Pfarrers in der Weise übertragen, daß jeder das Amt „zu ungeteilter Hand“ ausübt und daß „einer für alle“ handelt. Der Gegensatz zu „in solidum“ wäre die Übertragung des Amtes „collegialiter“, so daß die Mitglieder der Priestergruppe alle zugleich, d. h. in kollegialer Weise handeln müßten. Diese letztgenannte Möglichkeit ist nicht nur aus praktischen Gründen, sondern letztlich aus den erwähnten theologischen Gründen auszuschließen.

Die stärksten *Bedenken* gegen den Teampfarrer ergeben sich daraus, daß der personale Bezug zwischen den Gliedern der Gemeinde und dem Vorsteher der Gemeinde insofern verdunkelt wird, als sich die Gemeindeglieder nicht einem personalen Amtsträger, d. h. der Person des Pfarrers gegenübersehen, der wegen seiner Funktion der Christus-Repräsentation seinen Dienst nur unipersonal ausüben kann; sie sehen sich vielmehr einem Gruppenpfarrer gegenüber, der aus mehreren Priestern besteht, seinen Dienst durch diese zwar in vielfältiger Form und dadurch den konkreten Gegebenheiten vielfach angemessener ausüben kann,

⁶³ Schema PopDei c. 353 § 1, p. 136; vgl. *Communicationes* 8, 1976, 25.

⁶⁴ Vgl. Schema PopDei c. 186 § 2, 82 f.: „Territoriales dioeceses exemptae deinceps ne habeantur“; auch die Formulierung des in Anm. 62 genannten Textes.

⁶⁵ Schema PopDei c. 349 § 2, p. 134 f.: „Ubi tamen adiuncta id requirant, paroeciae aut diversarum insimul paroeciarum cura pastoralis committi potest pluribus in solidum sacerdotibus, ea tamen lege tantum ut eorundem unus curae pastoralis exercendae sit moderator, qui nempe actionem coniunctam dirigat atque de eadem coram Episcopo respondeat.“ — Aus den Erwägungen muß ausscheiden das Teampfarramt, wie es in dem sogenannten Konsensustext des Ökumenischen Rates der Kirchen über das Amt vorgesehen ist; vgl. dazu HERIBERT SCHMITZ, *Amt und Ordination*. Anmerkungen zu einem Konsensustext des Ökumenischen Rates der Kirchen über „Das Amt“ aus der Sicht des katholischen Kirchenrechts, erster Teil: *TThZ* 86, 1977, 119—130, 128 f. — Der Teampfarrer darf auch nicht verwechselt werden mit der in der Gemeinde notwendigen Teamarbeit aller haupt-, neben- und ehrenamtlich im pastoralen Dienst Tätigen, die in der ständigen Pastoralkonferenz der Gemeinde ihr Organ hat; vgl. *Gemeinsame Synode, Beschluß* „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ Nr. 6.1: *Offizielle Gesamtausgabe* (Anm. 54) I 632.

der ihn aber letztlich wegen seiner Pluripersonalität nicht unipersonal zu vollziehen in der Lage ist. Diesen Bedenken ist in der Konzeption des für den neuen CIC vorgesehenen Teampfarrers theologisch-rechtlich in der Weise begegnet, als die Priestergruppe ein geistliches Haupt haben muß. Ansonsten wäre das Teampfarramt theologisch nicht tragbar. Einer aus der Priestergruppe nämlich muß der „Moderator“ sein: Seine Aufgabe ist es, den pastoralen Dienst aller zu einigen, zu lenken und zu leiten. Er allein trägt dem Bischof gegenüber die Verantwortung. Er allein hat kraft seines Amtes als Moderator die dem Pfarrer zukommenden Vollmachten für die Erteilung von Dispensen und für die Eheassistentz. Er allein hat die Pflicht, die Pfarrbücher zu führen. Er allein vertritt die Pfarrei in rechtsgeschäftlichen Angelegenheiten. Kurz gesagt: Er allein ist der Pfarrer: das ist mit dem Wort Moderator wegen der empfindlichen Ohren unserer Zeit verschleiert ausgedrückt. Die anderen Mitglieder des Pfarrerteams sind Mit-Pfarrer. Sie haben rechtlich eine stärkere Stellung als Vikare und Kapläne, aber sie sind nicht Pfarrer im Vollsinn, sondern nur Mit-Pfarrer (co-parochi), eingebunden in die Ordnung einer pfarrbezogenen Priestergruppe unter der Leitung des Moderators.

Die neue Rechtsfigur des Teampfarrers widerspricht den Bestimmungen des derzeit noch geltenden CIC. In c. 460 § 2 CIC ist normiert: In *einer* Pfarrei darf nur *ein* Pfarrer sein⁶⁶. Diese Norm hat sich in langem zähen Ringen auf Grund bitterer geschichtlicher Erfahrungen gebildet⁶⁷. Sie sind unter anderem unter den Begriffen der „ecclesia communitativa“ und der „ecclesia receptitia“⁶⁸ in die kirchliche Rechtsgeschichte eingegangen. Fiorenzo Romita hat das Rechtsinstitut der „ecclesia receptitia“ eingehend erforscht⁶⁹ und sie als Seelsorgskirche beschrie-

⁶⁶ Aus der zu c. 460 § 2 CIC am 14. Juli 1922 ergangenen authentischen Interpretationsentscheidung ist zu entnehmen, daß es noch nach Inkrafttreten des CIC Pfarreien mit mehr als einem Pfarrer gegeben hat, die nicht allein auf Grund von Gewohnheit oder Privileg, sondern auf Grund rechtmäßigen Statuts das Pfarramt pluripersonal innehatten und ausgeübt haben; vgl. *Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos*, Responsum vom 14. Juli 1922 (AAS 14, 1922, 526—530; Xaverius Ochoa, *Leges Ecclesiae post CIC editae* I, Roma 1967, n. 439, col. 484—486) n. IV; danach gilt c. 460 § 2 auch für bereits bei Inkrafttreten des CIC bestehende Pfarreien mit mehreren Pfarrern, selbst wenn sie kraft rechtmäßigen Statuts mehrere Pfarrer haben. Die von der genannten Entscheidung betroffenen Pfarreien sollten durch Einzelentscheidungen der Konzilskongregation eine Normierung erfahren; Responsum n. IV ad 3 et 4.

⁶⁷ Vgl. dazu mit reichen historischen Nachweisen GERHARD OESTERLE, *De pluralitate parochorum*: MonEccI 78, 1953, 86—101.

⁶⁸ Vgl. *Tridentinum*, sessio XXIV, c. 18 de ref. (COD³ 770—772). Zu den in dieser Frage vor dem CIC ergangenen Entscheidungen vgl. *Collectio omnium conclusionum et resolutionum quae in causis propositis apud Sacram Congregationem Cardinalium S. Concilii Tridentini interpretum prodierunt ab eius institutione anno MDLXIV ad annum MDCCCLX cura et studio SALVATORIS PALLOTTINI*, tom. IX, Romae 1882, 114—119 s. v. *ecclesia receptitia*.

⁶⁹ Vgl. FIORENZO ROMITA, *Le Chiese ricettizie nel diritto canonico e civile dalle origine ai giorni nostri*, Roma (1947); zu den nach Inkrafttreten des CIC weiterbestehenden Formen: 217—218.

ben, die nach Aufgliederung der Diözesen in selbständige Seelsorgsbereiche das alte Presbyterium einer Kirche in besonderer Gestalt fortführen sollte, indem alle ihr angehörenden Priester den pastoralen Dienst „in solidum“ ausübten. Sehr bald habe sich jedoch eine dekadente Entwicklung abgezeichnet. Aus dem „in solidum“ sei ein „per turnum“ geworden; jedes Mitglied des Presbyteriums der „ecclesia receptitia“ habe den pastoralen Dienst nur mehr turnusgemäß, abwechselnd mit den anderen ausgeübt. Schließlich sei die Seelsorge einem einzigen Mitglied und dann einem eigens dazu angestellten Vikar übertragen worden⁷⁰. Die Gefahr einer ähnlichen Entwicklung beim sogenannten Teampfarrer darf nicht übersehen werden. Sie besteht vor allem dann, wenn das Teampfarramt mißverstanden wird, als könne und dürfe es nur von Priestern gebildet werden, die es miteinander können, von solchen, die sich mögen, und die ein jeder nur das tun, was sie mögen. Das persönliche Verhältnis der einzelnen Mitglieder des Teams zueinander ist ein bedeutsamer Faktor und für die Effizienz des pastoralen Wirkens förderlich. Aber es ist nicht das entscheidende und nicht das theologisch-rechtliche Kriterium^{71, 72}.

⁷⁰ F. ROMITA, *Alcune considerazioni* (Anm. 25): cura attuale in solidum: cura attuale per turnum; cura habituale — vicario curato (186); „La storia delle istituzioni è veramente maestra di vita delle stesse istituzioni per il presente e per l'avvenire“ (286).

⁷¹ Im neuen CIC soll die Norm von c. 460 § 2 CIC in der Weise beibehalten werden, daß in jeder Pfarrei nur ein Pfarrer oder ein Priesterteam unter einem Moderator sein kann (Schema PopDei c. 360 § 2, p. 138).

⁷² Nach dem Entwurf für das Pfarrerrrecht des neuen CIC können einem Priester-teampfarrer auch mehrere Pfarreien anvertraut werden. Diese Möglichkeit ist zu begrüßen, aber zugleich festzustellen, daß sich diese Konzeption nicht mit der dem bisher geltenden Recht zugrunde liegenden Auffassung verträgt, ein Priester könne nur eine Pfarrei als wirklicher Pfarrer leiten (c. 460 § 1 CIC). Vor allem der gegenwärtige Priestermangel hat dazu geführt, einem Priester mehrere Pfarreien anzuvertrauen. Dabei konnte nur in ganz seltenen Fällen die vom CIC vorgesehenen Möglichkeiten der Personalunion mehrerer Pfarreien in der Form der unio aequae principalis (cc. 1419 n. 2, 1420 § 2) angewendet werden (vgl. die Vereinigung der Pfarreien Remagen-St. Peter und Paul und Remagen-Kripp-St. Johannes Nepomuk mit Urkunde vom 15. Juli 1968: Abl. Trier 112, 1968, Nr. 158, S. 116) oder der Übertragung einer zweiten oder dritten Pfarrei als Pfarrverwalter an den wirklichen Pfarrer der ersten Pfarrei Gebrauch gemacht werden. Die Möglichkeit der Personalunion war deswegen erschwert, weil sie nur auf Dauer, nicht auf Zeit — wie es hinfort möglich sein soll (vgl. Schema PopDei c. 360 § 1, p. 138) — geschehen konnte und weil die vorausgesetzte unio aequae principalis der betreffenden Pfarreien einen Eingriff darstellt, der von den Pfarreien nur unwillig und damit zum Schaden der Seelsorge hingenommen würde. Die augenblickliche Situation fordert bessere Lösungen, die jedoch theologisch-rechtlich zu rechtfertigen sein müssen. Der Diözesanbischof hat innerhalb der Grenzen des übergeordneten Rechtes, an das er gebunden ist, gemäß der Fundamentalnorm von Nr. 8a CD kraft seines Amtes die Vollmacht, neue Formen zu schaffen. Die Bildung von Pfarrverbänden darf in diesem Sinn mit einigen Vorbehalten als gangbarer Weg bezeichnet werden (vgl. PETER KRÄMER, *Der Pfarrverband: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Regensburg 1979, § 46; zur Konzeption des Pfarrverbandes in der Diözese Trier vgl. HERIBERT SCHMITZ, *Der Pfarrverband. Kirchenrechtliche Fragen einer neuen Organisationsform*, dargestellt an der Regelung im Bistum Trier: *Diaconia et Ius*, Festgabe

Nach Ausweis des vom Päpstlichen Sekretariat herausgegebenen Statistischen Jahrbuchs der Kirche für 1976 gibt es — vor allem in kirchlichen Entwicklungs- und Notstandsländern — Pfarreien (und Quasi-Pfarreien im Missionsbereich), die nicht einem Priester, sondern *Nichtpriestern* (Diakonen, Ordensmännern, Ordensfrauen, Laien) anvertraut sind; im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz werden zwei Pfarreien gezählt, die ständigen Diakonen anvertraut sind⁷³. Diese Entwicklung ist bedauerlich, weil sie theologisch nicht gerechtfertigt werden kann, vor allem auch, weil sie der Lehre des Vaticanum II widerspricht. Der Vorschlag der CIC-Reformkommission für den Fall des Priestermangels ist durchdacht. Nach

für H. Flatten, Paderborn 1973, 189—204). Daß der Pfarrverband im Bistum Trier reiner Zweckverband zum sinnvolleren Einsatz der hauptamtlichen Mitarbeiter im pastoralen Dienst ist, wird durch die Neuordnung bestätigt, die auf Grund des Beschlusses der Gemeinsamen Synode mit der Rahmenordnung Pfarrverbände vom 15. November 1976 (Anm. 2) durchgeführt wurde. Der Pfarrverband im Bistum Trier entspricht auch nach dieser Neuordnung nicht bzw. nur teilweise dem Konzept der Gemeinsamen Synode, nach dem er der unteren Ebene angehört, da er im Bistum Trier mit dem Dekanat deckungsgleich sein soll, das der mittleren Ebene zugerechnet wird (vgl. *Gemeinsame Synode, Beschluß* „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen...“ Teil III Nr. 1.2 und 2.1: Offizielle Gesamtausgabe [Anm. 54] I 690, 698). Nicht rechtens allerdings ist es, den Priester, dem eine Pfarrei anvertraut wird, nicht mehr zum wirklichen Pfarrer zu ernennen, sondern ihn, zwar mit dem Titel Pfarrer, nur mehr (als ständigen, auf unbestimmte Dauer eingesetzten) Pfarrverwalter in die Leitung der Pfarrei zu berufen (vgl. z.B. die Ernennung zum Pfarrverwalter mit dem Titel Pfarrer: Abl. Trier Nr. 8, S. 7; Nr. 31, S. 34; Nr. 117, S. 96; Nr. 165, S. 147; Nr. 178, S. 156; Nr. 240, S. 156; Nr. 247, S. 203; Nr. 266, S. 211; Nr. 284, S. 235). Dadurch könnte es geschehen, daß es mit der Zeit in der Diözese Trier keine Pfarrer mehr gibt und das Amt des Pfarrers faktisch abgeschafft ist. Dieses Vorgehen ist als contra legem abzulehnen, weil das Amt des vicarius oeconomus, der in der Diözese Trier Pfarrverwalter genannt wird (*Synodalstatuten des Bistums Trier* [1959], Trier 1959, Art. 100—103, S. 49—51), nur ein interimistisches Amt ist, das bei Vakanz des Pfarramtes vorübergehend bis zu dessen Wiederbesetzung anwendbar ist (cc. 472—473 CIC). Der vicarius oeconomus ist infolgedessen an den allgemeinen Rechtsgrundsatz gebunden: „Sede vacante nihil innovetur“ (vgl. c. 473 § 1; auch c. 436 CIC; X 3 tit. 9: Ne sede vacante aliquid innovetur: Corpus Iuris Canonici, ed. Friedberg II, Sp. 500—501). Man muß zugeben, der CIC kennt für die heutige Situation keine brauchbare Bestimmung. Im teilkirchlichen Recht hatte sich jedoch schon vor längerer Zeit aus anderen Gründen praeter legem die Rechtsfigur des Pfarradministrators gebildet, auf die man hätte zurückgreifen können oder die man hätte für das Bistum Trier neu schaffen können (vgl. HERIBERT SCHMITZ, Zur Rechtsfigur des Pfarradministrators: AfkKR 131, 1962, 433—438).

⁷³ *Secretaria Status, Rationarium Generale Ecclesiae, Annuario Statisticum Ecclesiae* 1976, Typis Polyglottis Vaticanis (1978; das Prooemium datiert vom 13. April 1978, S. 14): cap. I, Tabula analytica 4-a: Paroeciae et quasi-paroeciae cum vel sine parrocho die 31 Decembris 1976 S. 72—76; vgl. auch cap. I, Explicationes I-f, S. 33. Nach dieser Statistik waren am 31. Dezember 1976 von insgesamt 200 046 Pfarreien und Quasi-Pfarreien 154 057 von einem in der Pfarrei residierenden Pfarrer betreut; 44 057 wurden von einem nicht in der Pfarrei residierenden Priester geleitet; 818 waren Nicht-Priestern anvertraut: 84 einem ständigen Diakon, 60 Ordensmännern, 332 Ordensfrauen, 342 Laien.

c. 349 § 3 Schema PopDei ist der Diözesanbischof in solchen Fällen ermächtigt, einen Nichtpriester (oder eine Personengemeinschaft) zur Hilfe im pastoralen Dienst einzusetzen. In jedem Fall muß aber ein Priester bestellt werden, welcher der Gemeinde als deren eigener Hirt (uti proprius paroeciae parochus) mit den Befugnissen eines Pfarrers vorsteht⁷⁴. Diese Norm entspricht der konziliaren Lehre von der Gemeinde im theologisch-rechtlichen Sinn⁷⁵.

Nach dem bisher Dargelegten könnte also die diözesane Verlautbarung richtig formuliert lauten: „Die Pfarrei X beantragt durch ihren Pfarrer die Eingliederung in den Pfarrverband N. N.“

2. Pfarrgemeinderat und Verwaltungsrat

Kann es nun neben dem Pfarrer als dem Leitungsorgan der Pfarrei noch andere Organe geben, und wenn ja, welche Position und Funktion kommt ihnen zu? Kann der Pfarrer in seiner Leitungs- und Vertretungsfunktion an die Mitwirkung anderer gebunden sein, z. B. an den Pfarrgemeinderat oder an den Verwaltungsrat, und zwar in der Weise, daß er ohne sie rechtlich nicht wirksam handeln kann?

Im Gegensatz zum Diözesanbischof kann der Pfarrer rechtlich stärker gebunden werden. Denn er ist nicht „Bischof seiner Pfarrei“, sondern nur zur Teilnahme an dem dem Diözesanbischof zukommenden Dienst berufen⁷⁶ und besitzt gerade nicht das dem Diözesanbischof eignende bischöfliche Hirtenamt. Am weitesten kann die rechtliche Bindung des Pfarrers im Bereich der *nicht unmittelbar geistlichen Angelegenheiten* der Vermögensverwaltung gehen. Daher ist nach Freistellung der Kirche von der staatlichen Bevormundung in diesem Bereich⁷⁷ der den Kirchenvorstand ablösende *Verwaltungsrat* kraft teilkirchlichen Rechts das *Organ für die Verwaltung des kirchlichen Vermögens* in der Kirchengemeinde und für die *Vertretung der Kirchengemeinde* und ihres Vermögens, vor allem im weltlich-rechtlichen Rechtsverkehr⁷⁸. Der Pfarrer ist zwar in der Regel der Vorsitzende des

⁷⁴ Schema PopDei c. 349 § 3, p. 135: „Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus dioecesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concedendam esse alicui personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati, sacerdotem constituat aliquem qui, postetate parochi gaudens, uti proprius paroeciae parochus curam pastorem moderetur“ (vgl. Communicationes 8, 1976, 24).

⁷⁵ In c. 351 Schema PopDei wird der Pfarrer definiert: „Parochus est pastor proprius paroeciae sibi commissae, cura pastoralis populi sibi concrediti defungens sub auctoritate Episcopi dioecesanī, cuius in partem ministerii Christi vocatus est, ut pro eodem populo munera exsequatur docendi, sanctificandi et regendi, cooperantibus etiam aliis presbyteris vel diaconis atque conferentibus etiam ipsis christifidelibus laicis, ad normam iuris“ (p. 135; vgl. Communicationes 8, 1975, 24).

⁷⁶ S. Anm. 75.

⁷⁷ Vgl. HERIBERT SCHMITZ, Das kirchliche Vermögensrecht als Aufgabe der Gesamtkirche und der Teilkirchen: AfKR 146, 1977, 3—35 (23 mit Anm. 58—59).

⁷⁸ KVVG (Anm. 5) § 1.

Verwaltungsrates⁷⁹; hinsichtlich des Stimmrechts bei der Beschlußfassung ist er den anderen Mitgliedern des Verwaltungsrates aber gleichgestellt mit der Folge, daß er überstimmt werden kann⁸⁰.

Anders verhält es sich in den *unmittelbar geistlichen* Bereichen, die dem Pfarrer kraft näherer rechtlicher Festlegung seines Amtes zugewiesen sind⁸¹. In ihnen kann die Bindung des Pfarrers nicht soweit gehen, daß er an Beschlüsse des Pfarrgemeinderates gebunden ist und nur insoweit ein Vetorecht besitzt, als er auf Grund der durch sein Amt gegebenen pastoralen Verantwortung unter Angabe der Gründe erklärt, gegen einen Antrag stimmen zu müssen⁸². Wenn der Pfarrer pastor proprius der Gemeinde sein soll, kann ihm nicht nur eine besondere Verantwortung für die Einheit der Gemeinde und für Wort und Sakrament zuerkannt werden⁸³; es muß ihm vielmehr gegenüber dem Pfarrgemeinderat eine eigenständige Verantwortung zukommen⁸⁴. Daher müßte die Regelung zumindest so gestaltet sein, daß ein Beschluß des Pfarrgemeinderates in den umschriebenen Sachbereichen nur mit der Zustimmung des Pfarrers zustandekommt oder wirksam wird, wobei im Fall der Verweigerung der Zustimmung durch den Pfarrer der Pfarrgemeinderat ein Einspruchsrecht hat⁸⁵. Der *Pfarrgemeinderat*⁸⁶ ist in seiner

⁷⁹ KVVG (Anm. 5) § 3.

⁸⁰ Vgl. KVVG (Anm. 5) § 12.

⁸¹ Vgl. HUBERT SOCHA, Grundlegung von Beispruchsrechten der Laien durch das Zweite Vatikanische Konzil: *Ecclesia et Ius*, Festgabe für A. Scheuermann, Paderborn 1968, 355—378; DERS., Mitverantwortung gleich Mitentscheidung?: AfKR 142, 1973, 16—70.

⁸² S. o. Anm. 56.

⁸³ So sieht es der Beschluß „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“ der *Gemeinsamen Synode* (Anm. 54) Teil III Nr. 1.9 Abs. 2 vor.

⁸⁴ WINFRIED AYMANS, Mitsprache in der Kirche, Köln 1977 (= Kölner Beiträge 22), 17—18.

⁸⁵ Vgl. die Regelung für die Erzdiözese Wien (Abl. Wien 112, 1974, 49—57); zur Genese der für die österreichischen Diözesen verbindlichen Regelung vgl. HELMUT KRÄTZL, Pastorale Gremien in der Erzdiözese Wien: *Investigationes theologico-canonicæ* (= Festschrift für W. Bertrams), Roma 1978, 233—252 (249). H. Krätzl muß widersprochen werden, wenn er die Letztverantwortlichkeit des Pfarrers durch ein Vetorecht gewahrt sieht (244); die vom Präfekten der Kleruskongregation gutgeheißene Regelung für die österreichischen Diözesen ist entgegen der Auffassung von H. Krätzl nur insofern „theologisch gesehen nicht unbedingt notwendig gewesen“ (249), als sie sich auch auf Fragen erstreckt, die die eigenständige Verantwortung des Pfarrers für die Einheit der Gemeinde sowie für Wort und Sakrament nicht berühren.

⁸⁶ Im Entwurf für den neuen CIC sind Pfarrgemeinderat und Verwaltungsrat nicht berücksichtigt. Daher hat die Deutsche Bischofskonferenz auf Vorschlag der „Arbeitsgruppe für Fragen der Reform des kanonischen Rechtes“ entsprechende Verbesserungen angeregt; vgl. *Stellungnahme* (Anm. 50) 70—71 zu c. 351 Schema PopDei, der folgende Fassung erhalten soll: „§ 1. Parochus est ... cooperantibus etiam aliis presbyteris vel diaconis atque christifidelibus laicis ad normam iuris, *coadunatis etiam in Consilio, ubi existit, paroeciali*. — § 2. Ubi pastoralis sollicitudo de iudicio Episcopi id suadeat, haberi potest, Consilium paroeciale quod voto gaudet tantum consultivo quique praeest parochus.“

dem Verfassungsrecht zuzurechnenden Funktion des gemeindlichen Pastoralrates weder Repräsentations- noch Leitungsorgan⁸⁷; er ist vielmehr nur das *Organ der Mitwirkung aller Glieder* der Pfarrei⁸⁸ mit beratender Funktion. Die Mitwirkung

⁸⁷ Im *Beschluß der Gemeinsamen Synode* (Anm. 54) wird nicht zwischen der Funktion des Pfarrgemeinderates als gemeindlichem Pastoralrat und als Rat des Laienapostolats nach Nr. 26 AA unterschieden. Folglich fehlt eine Abgrenzung und nähere Bestimmung der Bereiche, in denen der Pfarrgemeinderat nur beratend tätig werden kann, von denen, in denen er eigenverantwortlich entscheiden kann; sie ist den diözesanen Regelungen überlassen: „In allen Fragen des pfarrlichen Lebens, die die Pfarrgemeinde betreffen, je nach Sachbereichen und unter Beachtung diözesaner Regelungen ist es seine Aufgabe beratend oder beschließend mitzuwirken“ (Beschuß Teil III Nr. 1.2; 1.16.2). Insofern kann NORBERT METTE, *Der Pfarrgemeinderat im Spiegel empirischer Untersuchungen* (ThGl 68, 1978, 297–311) zugestimmt werden, wenn er feststellt: „Der genaue Ort der Räte innerhalb der kirchlichen Struktur ist bislang weitgehend ungeklärt... Damit eng verbunden ist, daß die rechtliche Kompetenz, die den Pfarrgemeinderäten zukommt, nicht eindeutig geregelt ist“ (306). N. Mette bestimmt den Pfarrgemeinderat als „Leitungsorgan der Gemeinde“, dem „grundsätzlich ein Mitbestimmungsrecht, also Beschlußfähigkeit in allen Fragen, die die Heilssendung der Kirche am Ort betreffen, eingeräumt wird. Theologisch steht dem nichts im Wege, solange dem Pfarrer oder Vorsteherteam ein gewisses Einspruchsrecht vorbehalten wird“ (308). In dieser nicht hinreichend differenzierenden Weise ist diese Bestimmung des Pfarrgemeinderates theologisch verfehlt und von der konziliaren Lehre über die Gemeinde und ihre Leitung nicht gedeckt. Außerdem ist übersehen, daß Beschlußfähigkeit ein formaler Begriff ist, mit dem über den Inhalt des Beschlusses nichts ausgesagt ist, da ein Gremium selbst einen Rat nur in der Form eines Beschlusses geben kann.

⁸⁸ Vgl. auch J. LEDERER, *Der Pfarrgemeinderat* (Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1979, § 45): „Der Pfarrgemeinderat ist Organ der Mitverantwortung aller Pfarrangehörigen für das Leben und Wirken der Pfarrei.“ Da der Pfarrgemeinderat Organ der Gemeinde sein soll, ist die Regelung in den Ordnungen für die Pfarrgemeinderäte problematisch, daß in den Pfarrgemeinderat Katholiken gewählt werden können, die außerhalb der Pfarrgemeinde wohnen, d. h. also nicht zur Pfarrei gehören, sofern sie nur am Leben der Pfarrei aktiv teilnehmen (vgl. *Gemeinsame Synode, Beschluß* (Anm. 54) Teil III Nr. 1.6 Abs. 2). — In der *Ordnung Pfarrgemeinderäte Trier* (Anm. 54) ist diese Regelung dadurch ein wenig entschärft, daß nicht auf die aktive Teilnahme am Leben der Pfarrei abgestellt ist, sondern auf die Ausübung wichtiger Dienste in der Pfarrei: „Gewählt werden können außerhalb der Pfarrgemeinde wohnende Katholiken, sofern sie in der Pfarrgemeinde wichtige Dienste wahrnehmen“ (§ 5 Ziff 3). Die Problematik dieser Regelung wird durch das *Kirchenvermögensverwaltungsgesetz* (Anm. 5) unterstrichen. Denn gewählte Mitglieder des Pfarrgemeinderates, die ihre Hauptwohnung nicht in der betreffenden Kirchengemeinde haben, können weder in den Verwaltungsrat gewählt werden noch bei der Wahl zum Verwaltungsrat noch an näher bestimmten Akten mitwirken (§ 5 Abs. 1 Satz 2–3). Diese Norm bezieht sich in erster Linie auf die Fälle, in denen Kirchengemeinde und Pfarrei nicht deckungsgleich sind. Sie trifft auch den Fall, daß in den Pfarrgemeinderat Mitglieder gewählt wurden, die nicht zur Pfarrei gehören. Diese können folglich nicht dem Organ angehören, dessen Sinn und Zweck es ist, die Pfarrei/Kirchengemeinde rechtsgeschäftlich zu vertreten und ihr Vermögen zu verwalten.

dient der Unterstützung des Pfarrers, der deswegen auf die Anhörung oder die Zustimmung des Pfarrgemeinderates rechtlich verwiesen ist⁸⁹.

Der Stellung und Funktion des Pfarrgemeinderates ist es *höchst angemessen*, wenn die bischöfliche Rahmenordnung für die Pfarrverbände im Bistum Trier vorsieht, daß zur Errichtung eines Pfarrverbandes die Bereitschaft der Pfarreien vorausgesetzt wird und bezüglich des Beitritts einer Pfarrei zum Pfarrverband der Pfarrgemeinderat seine Zustimmung gegeben haben muß⁹⁰. Da es sich bei dem Pfarrverband aber nur um einen Zweckverband zur Sicherstellung der pastoralen Dienste handelt⁹¹ und die kirchenrechtliche Eigenständigkeit der Pfarreien⁹² erhalten bleibt, ist es kanonistisch *nicht geboten*, dem Pfarrgemeinderat ein Beispruchsrecht, weder in der Form der Zustimmung noch der Anhörung, zuzuerkennen. Für den Verwaltungsrat gilt das in noch höherem Maß, da seine Zuständigkeit überhaupt nicht berührt wird⁹³. Gegen seine Anhörung bestehen jedoch keine Bedenken.

Auf Grund meiner Intervention beim Bischöflichen Generalvikariat Trier⁹⁴ gegen die kanonistisch nicht tragbare Formulierung der Verlautbarung über die Eingliederung der Pfarrei in einen Pfarrverband lautet der entsprechende bischöfliche Erlaß seit dem 26. Mai 1978⁹⁵:

⁸⁹ Die in dem *Beschluß der Gemeinsamen Synode* fehlenden, aber notwendigen Differenzierungen sind in der *Satzung für die Pfarrgemeinderäte der Erzdiözese München und Freising* vom 24. November 1977 (Abl. München und Freising 1977, Nr. 246, S. 421—427) vorgenommen, die die Funktion des Pfarrgemeinderats als Organ des Laienapostolats, in der der Pfarrgemeinderat in eigener Verantwortung tätig wird, und dessen Funktion als Pastoralrat unterscheidet, in der er den Pfarrer berät und unterstützt (§ 2 Abs. 2). In den *Ausführungsbestimmungen zu der Satzung für die Pfarrgemeinderäte der Erzdiözese München und Freising* vom 24. November 1977 (ebd. Nr. 247, S. 427—432) werden die Funktionen und Aufgaben als Beratungsfunktion, Koordinationsfunktion, Gemeinsame Aufgaben, Vertretungsfunktion näher bestimmt; außerdem wird versucht, die Zuständigkeit des Pfarrgemeinderats zu klären, indem festgelegt wird, worüber der Pfarrgemeinderat zu informieren ist, in welchen Fällen er zu hören ist, zur Unterstützung des Pfarrers mitwirkt oder eine Zustimmung anzustreben ist und welche Maßnahme er eigenständig beschließt und veranlaßt.

⁹⁰ *Rahmenordnung Pfarrverbände Trier* (Anm. 2) § 2.

⁹¹ Vgl. die Präambel zur *Rahmenordnung Pfarrgemeinderäte Trier* (Anm. 2) und die Errichtungsurkunden für Pfarrverbände (z. B. Abl. Trier 121, 1977, Nr. 121, S. 113; Nr. 147, S. 135; Nr. 226, S. 184).

⁹² Es fällt auf, daß seit Dezember 1977 in den Errichtungsurkunden für Pfarrverbände nicht mehr von der kirchenrechtlichen Eigenständigkeit der Pfarreien, sondern von der Kirchengemeinden gesprochen wird (vgl. z. B. Abl. Trier 122, 1978, Nr. 13, S. 18; Nr. 118, S. 97; Nr. 119, S. 97 f.).

⁹³ Die Zuständigkeit des Verwaltungsrats wäre nur dann berührt, wenn der Pfarrverband zugleich auch Kirchengemeindeverband ist. Dann aber müßte er durch den Bischof gehört werden (vgl. § 24 Abs. 1 KVVG).

⁹⁴ Telefonat vom 9. Mai 1978 mit Herrn Ordinariatsdirektor Lic. iur. can. P. Israel.

⁹⁵ Vgl. Eingliederung der Pfarrei Trier-St. Maternus in den Pfarrverband Trier II mit Urkunde vom 26. Mai 1978: Abl. Trier 122, 1978, Nr. 141, S. 118.

„Hierdurch gliedere ich die Pfarrei X auf Antrag ihres Pfarrers, nachdem der Kirchenvorstand/Verwaltungsrat angehört worden ist und der Pfarrgemeinderat seine Zustimmung gegeben hat, mit Wirkung vom in den Pfarrverband N. N. ein.“

Bei *aller notwendigen Kritik*, die gegenüber dem Ausgangstext angebracht werden mußte, darf dennoch *nicht verkannt* werden, daß man mit diesem Text versucht hat, richtige Erkenntnisse in eine rechtliche Aussage zu transformieren, die Erkenntnisse nämlich, daß die Pfarrei ein wesentlich aus Gliedern der Kirche bestehendes Rechtssubjekt ist und daß diese Glieder durch bestimmte Organe an der Gestaltung des Lebens der Pfarrei mitwirken sollen. Die gewählte Formulierung erweist wieder einmal mehr, wie schwierig es heute oft fällt, die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils theologisch-rechtlich, d. h. kanonistisch exakt in Rechtsnormen umzusetzen oder kanonistisch einwandfrei auszudrücken.

Daher ist es nicht verwunderlich, wenn es dann beim Zusammenwirken der Glieder der Kirche und der gemeindlichen Organe zu Schwierigkeiten kommt. Die Wurzelgründe solcher Schwierigkeiten, wie man sie oft im Verhältnis des Pfarrers zum Pfarrgemeinderat und auch zum Verwaltungsrat und umgekehrt feststellen kann, liegen aber nur scheinbar im rechtlich normierten oder normierbaren Bereich. Mit rechtlichen Normen kann man viel erreichen, aber nicht alles. Es ist die *dienende Funktion des Kirchenrechts*, den Raum in der rechten Weise ordnend und abgrenzend zu schaffen, in dem sich und damit sich das Leben der Kirche und der Gemeinde entfalten kann. Nur ist das Kirchenrecht nicht das Leben der Kirche und es schafft dieses Leben nicht, aber es kann und muß es ermöglichen.

Die Wurzeln liegen tiefer, meist in einem Verkennen der kirchlichen Grundstruktur der *communio*. Kirche-Werden ist ein geistlicher Vorgang. Dabei kommt dem *Zusammenwirken aller* eine *grundlegende Bedeutung* zu⁹⁶. Die *ekklesiale Funktion des Zusammenwirkens* in den gemeindlichen Organen besteht darin, Ort der Kommunikation und Konsultation zu sein, damit es dort und damit es dadurch in konzertierender Aktion zu durch Konsens bewirkter und vertiefter *Communio* kommt.

⁹⁶ Was von diözesanen Räten zu sagen ist, gilt auch für die gemeindlichen Gremien; vgl. HERIBERT SCHMITZ, Der Bischof und die konsiliare Diakonie: TThZ 84, 1975, 236—239 (238 f.).

Zwischen Anfechtung, Kritik und Lebensbewältigung

Zur theologischen Thematik des Buches Kohelet¹

Das Buch Kohelet zählt zu den Werken des AT, die unter dem Stichwort „Weisheitsliteratur“ zusammengefaßt werden. Man versteht darunter eine Reihe von Schriften, die in besonderem Maße Lehrcharakter aufweisen und in poetisch-musischer Form als Dichtung dargeboten werden².

Historische Anspielungen, aus denen sich eine Datierung ableiten läßt, liegen nicht vor. Auf Grund sprachlicher Indizien (persische Lehnwörter, Aramaismen) ist die zeitliche Ansetzung des Buches Kohelet für das 4. bzw. 3. Jh. v. Chr. wahrscheinlich³. In dieser Spätphase des AT waren neue Fragen und Probleme aufgebrochen, die sich früher so nicht gestellt hatten. Das Lebensgefühl Israels hatte sich in der nachexilischen Epoche stark verändert. Man wußte aus den Widerfahrnissen der Geschichte um die Fragwürdigkeit und Bedrohung staatlicher und politischer Macht. Die Niederlage von 587, die die Zerstörung Jerusalems und die Deportation der meisten Bewohner zur Folge hatte, war dafür ein eindrucksvoller Beweis. Der mühsame und entbehrungsreiche Wiederaufbau nach dem Exil brachte manche Ernüchterung mit sich. Der Glanz des davidischen Königtums war erloschen. Eine staatliche Souveränität gab es nicht mehr; man lebte zunächst unter persischer, später unter griechisch-hellenistischer Oberhoheit. Dieser Erlebnishorizont ist sicher nicht ohne Einfluß auf Kohelet geblieben, denn die Frage nach dem Warum eines solchen geschichtlichen Verlaufs stellte sich aus der religiösen Sicht fast zwangsläufig.

¹ Dieser Artikel stellt ein Referat dar, das im Rahmen einer Gastvorlesung am Theologischen Fachbereich der Universität Osnabrück am 25. April 1978 gehalten wurde.

² Aus dem hebr. AT sind zu nennen: Das Buch der Sprichwörter; Ijob; Ps 1; 32; 34; 37; 49; 73; 111; 112; 119; 127; 128. Von den deuterokanonischen (apokryphen) Büchern gehören hierher: Jesus Sirach und das Buch der Weisheit. — Die Zugehörigkeit Kohelets zu dieser Literaturgattung geht aus Vokabular, Stilistik und Thematik hervor.

³ Vgl. O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet* Freiburg 1964, 22—29.

Die Auslegung des Buches Kohelet hat die Exegeten schon immer vor schwierige Probleme gestellt und oftmals konnten Fehlinterpretationen nicht vermieden werden⁴. Kontrovers ist bereits die Frage nach dem Aufbau dieses Werkes, ob es sich nämlich hier um einen Traktat mit einer thematischen Einheit⁵ oder um eine lose Sentenzensammlung⁶ handelt. Eine eindeutige Entscheidung für eine dieser Thesen ist nicht möglich, da einerseits beide Seiten fundierte und überzeugende Argumente für sich buchen können, während andererseits gravierende Einwände bestehen bleiben⁷.

Die Schwierigkeiten werden noch größer, sobald man sich der Thematik und der Aussage Kohelets zuwendet. Bei dieser Frage gehen die Ansichten der Interpreten diametral auseinander. Man hat Kohelet mit verschiedenen Weltanschauungen in Beziehung gesetzt: Die Skala reicht hier über Determinismus, Pessimismus, Skeptizismus, Nihilismus, Realismus bis hin zu Optimismus⁸. Im Blick auf das ganze Werk muß festgestellt werden, daß die genannten Etikettierungen weder sachgerecht noch ausreichend sind, um die anvisierte Thematik umfassend und ohne Verzerrung zu umschreiben und auszuloten.

Bezüglich der Traditionen, unter deren Einfluß Kohelet sicher oder möglicherweise steht, läßt sich folgendes sagen: In erster Linie muß, wie bereits angedeutet, auf die Zugehörigkeit Kohelets zur hebräischen Weisheitsliteratur verwiesen werden. Nur im Blick auf diese Affinität ist eine sachgerechte Wertung möglich und die Sonderstellung aufweisbar⁹. Darüber hinaus verdient der altorientalische

⁴ Mißverständnisse bei der Auslegung Kohelets reichen sehr weit zurück. Sowohl die alten Übersetzungen (LXX, Peschitta und Vulgata) als auch Targum und Midrasch lassen bereits den Hang zu einer Spiritualisierung und Entschärfung erkennen. Diese Tendenzen haben sich sodann in der christlichen und jüdischen Exegese mehr oder weniger stark ausgewirkt. Vgl. hierzu S. HOLM-NIELSEN, *The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of it in Jewish and Christian Theology*: Annual of the Swedish Theological Institute 10, 1976, 55–96.

⁵ Als Vertreter einer solchen Lösung können genannt werden: A. BEA, *Liber Ecclesiastae qui ab Hebraeis appellatur Qohelet* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 100) Roma 1950; A. G. WRIGHT, *The Riddle of the Sphinx. The Structure of the Book of Qohelet*: CBQ 30, 1968, 313–334; G. R. CASTELLINO, *Qohelet and his Wisdom*: CBQ 30, 1968, 15–28; LORETZ, *Qohelet* 297 f.

⁶ Diese Position nehmen folgende Exegeten ein: K. GALLING, *Kohelet-Studien*: ZAW 50, 1932, 276–299; ders., *Der Prediger* (HAT 18) Tübingen 1940, 47–90; 2. Aufl. 1969, 73–125; F. ELLERMEIER, *Qohelet*, Teil I Abschnitt 1. Untersuchungen zum Buche Qohelet, Herzberg 1967; vgl. auch HOLM-NIELSEN, *Ecclesiastes* 48.

⁷ W. ZIMMERLI, *Das Buch Kohelet — Traktat oder Sentenzensammlung?*: VT 24, 1974, 221–230.

⁸ LORETZ, *Qohelet* 35–38, 247–277.

⁹ LORETZ, *Qohelet* 304–307.

Hintergrund, speziell die keilschriftlich überlieferte Literatur Mesopotamiens¹⁰, Beachtung. Ebenso ist eine Beziehung zum griechisch-hellenistischen Kulturkreis nicht auszuschließen¹¹.

Eine einseitige und ausschließliche Zuordnung Kohelets zu den Traditionen entweder Mesopotamiens oder der griechisch-hellenistischen Welt wird dem heutigen Forschungsstand nicht gerecht. Man muß vielmehr eine Einwirkung von beiden Seiten ins Kalkül ziehen. In den nun folgenden Ausführungen soll an Hand verschiedener Texte, soweit es der Rahmen eines Vortrages zuläßt, auswahlweise und schwerpunktartig auf die theologische Thematik und die Aktualität des Buches Kohelet eingegangen werden.

I. Kohelets Stellung zur „Weisheit“

Es ist ein durchgehendes Charakteristikum der Weisheitsliteratur Israels, daß sie nach einsichtigen Regeln sucht, die Orientierung, Schutz und Sicherheit in den vielfältigen Widerfahrnissen des Lebens bieten können. „Regel meint etwas dauernd Gültiges, etwas, mit dem man rechnen kann, auf das man sich verlassen kann. Einsichtig bedeutet, daß diese Regel eine allgemeine Evidenz hat, die vom Verstand nachkontrolliert und bestätigt werden kann¹².“ Israel war bestrebt, seinen Lebensraum auf tragfähige Ordnungen hin zu durchsuchen, das hierbei Gefundene zu sammeln und, soweit möglich, in Regeln zu fassen. Bei diesen fixierten Erkenntnissen wird etwas zeitlos Gültiges konstatiert, für dessen Richtigkeit sich die allgemein menschliche Erfahrung verbürgt. Das bei diesen Bemühungen angestrebte Ziel lag darin, der bunten, bisweilen verwirrenden und auch gefährlichen Palette des Lebens einen Raum der Stabilität abzurufen, in dem man nicht ständig von Unwägbarem gestört und bedroht wurde. Ein urmenschliches Sicherheitsbedürfnis meldet sich also hier zu Wort, Anleitungen zum Bestehen zahlreicher Schwierigkeiten und zur rechten Lebensführung werden erteilt. Die Ordnungsmacht, die das Erreichen dieses Zieles ermöglicht, ist die „Weisheit¹³“, die verschiedene Namen trägt¹⁴.

¹⁰ LORETZ, Qohelet 90—134.

¹¹ R. BRAUN, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie (BZAW 130) Berlin 1973.

¹² G. v. RAD, Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, 366.

¹³ „Weisheit“ ist hier in umfassendem Sinn zu verstehen, etwa in der Art, wie J. ZIEGLER, Chokma-Sophia-Sapientia (Würzburger Universitätsreden 32) Würzburg o. J., 12, Wesen, Bedeutung und Funktion der „Weisheit“ definiert hat: „Mater et Magistra omnium artium, scientiarum, virtutum. Filia Dei, Salvatrix mundi, Sponsa hominum.“

¹⁴ Neben *hākmā* (Weisheit) finden sich vor allem noch folgende Vokabeln: *tebūnā/binā* (Einsicht); *dācāt* (Wissen); *mezimmā* (Plan, Gedanke, Klugheit); *mūsar* (Zucht).

Im Hinblick auf menschliches Erfolgsstreben widmet auch Kohelet der „Weisheit“ große Aufmerksamkeit. Als Beispiele seien drei Texte herausgegriffen, die sich jeweils als Einheit auf Grund sprachlicher Signale zu erkennen geben: 1, 16—18; 2, 12—17; 9, 13—18.

In 1, 16—18¹⁵ betont der Verfasser¹⁶, daß er über große „Weisheit“ (*hākmā*)¹⁷ und „Erkenntnis“ (*dācāt*)¹⁸ verfügt. Bei der Gegenüberstellung von Weisheit und Torheit lautet jedoch das negative Ergebnis, das zugleich bedrückt und schockiert:

Ich erkannte, daß auch dies ein Luftgespinst¹⁹ ist.

Denn:

Viel Wissen, viel Ärger,
mehr Können, mehr Sorge (1, 17b—18)²⁰.

Innerhalb der Einheit 2, 12—17²¹ wird zwar der Weisheit gegenüber der Torheit²² ein höherer Rang zuerkannt, aber diese Aussage erfährt insofern eine

¹⁵ In 1, 16 markiert die 1. Person Sg. einen Neueinsatz nach dem Resümee: „Alles ist Windhauch und Luftgespinst“ (1, 14b) plus Sprichwort (1, 15). Bei 1, 17b haben das Statement: „Ich erkannte, daß auch dies ein Luftgespinst ist“ und der vom Metrum 4 + 4 geprägte Satz (1, 18) eine abschließende Funktion.

¹⁶ LORETZ, Kohelet 217, weist darauf hin, daß man keineswegs „das erzählende ‚Ich‘ mit dem persönlichen Erleben Qohelets zu identifizieren“ braucht. „Qohelet hat die Erzählung in der 1. Person aus dem Grunde jeder anderen vorgezogen weil sie den Eindruck größter Lebendigkeit, Unmittelbarkeit und Wahrheit erweckt.“

¹⁷ In 1, 16—18 kommt diese für die Weisheitsliteratur so charakteristische Vokabel viermal vor.

¹⁸ In 1, 16—18 kommt diese für die Weisheitsliteratur ebenfalls charakteristische Vokabel dreimal vor.

¹⁹ *rājōn rūah* (Luftgespinst — 1, 17; 4, 16) bzw. *reçāt rūah* in der gleichen Bedeutung (1, 14; 2, 11.17.26; 4, 4.6; 6, 9) zählt zu den Lieblingsausdrücken Kohelets und kann als „geprägte Wendung“ bezeichnet werden; vgl. W. RICHTER, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971, 101. Sie artikuliert das Ergebnis des Suchens, des Mühens und der Erkenntnis. Mit Ausnahme von 1, 17 stehen alle zitierten Stellen parallel zu haebael (Windhauch) und bezeichnen wie dieses Unwirklichkeit und Vergleichen.

²⁰ W. ZIMMERLI, Kohelet 225, bemerkt, daß diese formgeschichtlich in sich geschlossene Einheit aus einer „neutralen Sentenz“ mit einem „vorangestellten, persönlich wirkenden Erlebnisbericht“ besteht. Er schließt nicht aus, daß Kohelet die „neutral formulierte einzeilige Sentenz“ bereits vorgefunden hat. Gegen diesen letzten Satz spricht allerdings die starke sprachliche Verklammerung von V. 18 mit den vorausgehenden V. 16 f.: *hārbē hākmā* (V. 16b) — *berob hākmā* (V. 18a); *wehōsāpti hākmā* (V. 16aß) — *wejōsip dācāt* (V. 18b); *hākmā* (V. 16aß. b. 17 aa. 18a); *dācāt* (V. 16b. 17a 18b). — Fraglich bleibt, ob in den V. 16 f. persönliches Erleben zugrunde liegt; vgl. hierzu Anm. 16.

²¹ In 2, 12 zeigt das Sprechen in der 1. Person Sg. einen Neueinsatz nach dem Resümee von 2, 11b und in 2, 17b hat die conclusio abschließende Funktion; vgl. A. G. WRIGHT, The Riddle of the Sphinx 321 f. 325—327.

²² Bei Kohelet ist „die anthropologische Problematik Weiser — Tor konstitutives Moment“; BRAUN, Kohelet 70.

Relativierung, weil das gleiche Geschick Gebildete und Ungebildete trifft: Beide müssen sterben²³ und werden vergessen²⁴. Die daraus abgeleitete Konsequenz lautet:

Da verlor das Leben für mich seinen Reiz. Das Tun, das unter der Sonne getan wird, lastete auf mir als etwas Schlimmes. Denn alles ist Windhauch²⁵ und Luftgespinnst (2, 17).

9, 13—18²⁶ berichtet in den V. 14—15 folgende Episode, die jedoch nicht historisch mißverstanden werden darf: Eine kleine Stadt mit wenigen wehrfähigen Männern wird von einem mächtigen König belagert²⁷. In dieser Stadt nun lebt ein Mann, der zwar arm ist, aber weise. Durch seine Weisheit hätte er die Stadt

²³ Vgl. 9, 1—6.

²⁴ Das Vergessenwerden muß man auf dem Hintergrund der altorientalischen und atl. Vorstellung eines berühmten und fortdauernden Namens sehen. Als schlimmstes Unglück, das nach dem AT über ein Volk oder ein Individuum hereinbrechen kann, gilt nämlich die Ausrottung des Namens. Höchstes Glück besteht indessen in der Verherrlichung und im unbegrenzten Fortleben des Namens bei künftigen Geschlechtern; vgl. LORETZ, Qohelet 225—234.

²⁵ *Haebael* (Windhauch) steht unter den Lieblingswörtern Kohelets an erster Stelle; es hat Leitwortfunktion und überragt alle anderen Vokabeln an Bedeutung. Mit diesem Nomen faßt Kohelet das Ergebnis seiner Bemühungen zusammen: vgl. LORETZ, Qohelet 180. 218—225. — Hier darf auch an den paronomastischen Intensitätsgenitiv *hbl hbljm* am Beginn (1, 2) und am Schluß des Buches (12, 8) erinnert werden. Allerdings ist es nicht sicher, ob diese Bildung dem Verfasser selbst oder erst einem späteren Bearbeiter zuzuschreiben ist.

²⁶ V. 13 hat die Funktion einer Überschrift. Das Demonstrativpronomen *zō* (V. 13a) ist hier ein kataphorisches Element, das auf Folgendes weist und die Aufmerksamkeit des Hörers auf Neues ausrichtet. Gegen BRAUN, Kohelet 68.125, ist zu betonen, daß auch die V. 17 f. zur Einheit gehören. Dies ergibt sich einerseits aus der Wortfolge *ādebarāw ... nišmaʿim* (V. 16bβ), die in V. 17a wieder aufgenommen wird. Andererseits ist V. 16aβ mit V. 18a durch den „besser als...“-Vergleich verknüpft; vgl. LORETZ, Qohelet 183 f. Auch auf Grund inhaltlicher Kriterien zeigt sich die Zusammengehörigkeit der V. 17 f. mit den vorausgehenden Versen, denn hier sind Sentenzen angefügt, die sich unmittelbar aus V. 14 f. herleiten. — WRIGHT, *The Riddle of the Sphinx* 332, sieht 9, 13—10, 1 als eigenen Abschnitt an, weil nach seiner Meinung *ḥākma* in 9, 13 und 10, 1 eine Inklusion bildet. Dies ist jedoch bedenklich, weil man genauso bezüglich 9, 13.18 argumentieren könnte. Ferner verweist das Nomen *siklūt* (Dummheit) (10, 1b) auf das gleichstämmige Adjektiv *sakal* (10, 3b).

²⁷ Der Gegensatz zwischen den Bewohnern der Stadt und ihren Feinden wird durch Kontrastwörter hervorgehoben, um die prekäre Lage zu verdeutlichen: Eine *kleine* Stadt... *wenige* Bewohner — ein *mächtiger* König... *hohe* Belagerungstürme (V. 14). Dennoch wäre die Stadt durch einen einzigen weisen Mann zu retten gewesen.

retten können²⁸, aber niemand denkt an ihn²⁹. Daraus zieht Kohelet folgenden Schluß (V. 16):

Da sagte ich:
Wissen ist besser als Macht,
aber das Wissen des Armen gilt nichts,
und niemand will seine Worte hören³⁰.

Zusammenfassung: Die hier vorgelegten Reflexionen über die Weisheit lassen den angefochtenen und kritischen Standpunkt des Verfassers gegenüber den herkömmlichen Anschauungen erkennen. Die jeweilige Abschlusssentenz stellt den Absolutheitsanspruch der Weisheit in Frage und zeigt ihre Relativität auf:

1. Das menschliche Weisheitsstreben ist mit leidvoller Erfahrung verbunden. Wer der Weisheit nachgeht, ist stets auf der Suche und erreicht nie das gewünschte Ziel (1, 16—18).
2. Die Weisheit trifft im Tod auf eine unübersteigbare Grenze. Beim Sterben ist das Los des Weisen und des Toren gleich; beide werden vergessen (2, 12—17).
3. Die Weisheit findet oftmals im Leben nicht die ihr zukommende Würdigung; vielmehr wird sie verkannt, mißachtet und damit in eine tragische Rolle gedrängt (9, 13—18).

II. *Kohelets Stellung zu weisheitlichem Spruchgut*

In verschiedenen Fällen benutzt Kohelet überkommenes weisheitliches Spruchgut ironisch-dialektisch als Argument gegen einen übermächtigen Anspruch der Weisheit und ihre positivistischen Lehrsysteme. Durch eigene Erfahrung und Reflexion stößt er an die Grenzen des Kalkulierbaren und durch Regeln Absicherbaren. Diese Intention wird in 6, 11 f. überschriftartig umrissen:

Es gibt viele Spruchweisheiten, die nur den Windhauch vermehren. Welchen Gewinn bringen sie dem Menschen? Denn: Wer kann erkennen, was für den Menschen gut ist während seines Lebens, während der wenigen Tage seines Lebens voll Windhauch, die er verbringt wie ein Schatten? Und wer kann dem Menschen verkünden, was nach ihm unter der Sonne geschehen wird?

²⁸ Die EÜ lautet für V. 15aß: Der rettete die Stadt durch sein Wissen. Eine solch indikative Version ist zwar grammatikalisch möglich, da bekanntlich das Hebräische keine eigenen Aussageweisen (Modi) besitzt, um die Aussage-Absicht (Realis / Irrealis / Potentialis) zu kennzeichnen. Jedoch der Kontext spricht dagegen, denn V.16 bemerkt, daß das Wissen des Armen nichts gilt und niemand auf seine Worte hören will.

²⁹ Dadurch distanziert sich Kohelet von traditionellen weisheitlichen Vorstellungen, die voraussetzen, daß der Weise die ihm gebührende Hochachtung und Anerkennung bei seinen Mitmenschen findet; vgl. Ijob 29, 1—25.

³⁰ Der Weisheit fehlt es also oftmals im Leben an Durchsetzungsvermögen.

Zum Thema: Bildung zitiert er in 7, 5 f. einen weisheitlichen Spruch:

Besser, die Mahnrede eines Gebildeten anhören,
als dem Gesang der Ungebildeten lauschen;
denn wie das Prasseln der Dornen unter dem Kessel,
so ist das Lachen des Ungebildeten.

Diese Sentenz macht sich nun aber Kohelet nicht unbesehen zu eigen, sondern stellt sie in einer kritischen Wertung unter das Leitwort „Windhauch“:

Aber auch das ist Windhauch, denn:
Erpressung verblendet den Gebildeten,
und Bestechung verdirbt den Verstand (7, 6b—7).

Den hohen Wert des Wissens als ein Mittel zu langem Leben unterstreicht Kohelet nach weisheitlicher Manier in 7, 11 f. mit folgenden Worten:

Wissen ist soviel wert wie Erbbesitz,
es bringt denen, welche die Sonne sehen, sogar Gewinn;
denn das Wissen gewährt Schatten,
und das Geld gewährt Schatten,
Aber das ist der Gewinn des Könnens:
Das Wissen erhält seinen Besitzer am Leben.

Eine Einschränkung und Relativierung fügt er jedoch sofort mit 7, 13 an:

Doch sieh ein, daß Gottes Tun noch hinzukommt.
Denn: Wer kann gerade biegen, was er gekrümmt hat?

Auf das Wissen kommt Kohelet in 7, 19 nochmals unter dem Aspekt des Schutzes zu sprechen:

Das Wissen ist für den Gebildeten ein stärkerer Schutz
als zehn Machthaber zusammen,
die in der Stadt geherrscht haben.

Aber auch hier wird mit 7, 20 auf die Grenze verwiesen:

Doch gibt es auf Erden keinen Menschen, der so gesetzestreu wäre,
daß er stets richtig handelt, ohne je einen Fehler zu begehen.

Mit Nachdruck deutet Kohelet auf die Imponderabilien menschlicher Existenz und attackiert damit gleichzeitig eine falsche Sicherheit, die in der Weisheitsspekulation wirksam war. Dies führte zu dem Trugschluß, daß dem Weisen im Leben

zwangsläufig auch Erfolg beschieden sein müsse. Einer solchen Haltung erteilt er eine klare und entschiedene Absage, indem er die Diskrepanz von Tun und Erfolg an Hand von fünf³¹ Beispielen zu beweisen versucht:

Wiederum habe ich unter der Sonne beobachtet:
Nicht den Schnellsten gehört im Wettlauf der Sieg,
nicht den Tapfersten der Sieg im Kampf,
weder den Gebildeten die Nahrung
noch den Klugen der Reichtum
noch den Könnern der Beifall,
sondern einen jeden treffen Zufall und Zeit (9, 11).

Die Kenntnis des richtigen Zeitpunktes³² bleibt den Menschen verwehrt (9, 12)³³.

Aus den bisherigen Ausführungen ist zu ersehen, daß Kohelet weisheitliche Positionen auf Grund überlieferten Spruchgutes in Frage stellt und gegen sie auch polemisiert³⁴. Die Ungesicherheit menschlicher Existenz gewinnt bei ihm an Gewicht. Nicht alles ist durch Regeln wägbare und abzusichern³⁵. Dabei darf man allerdings nicht übersehen, daß auch außerhalb des Buches Kohelet in der Weisheitsliteratur über die Grenzen nachgedacht wurde, die dem Erkennen des Weisen und den daraus folgenden Regeln und Maximen zur Lebensbewältigung gesetzt sind³⁶. Nie jedoch wird dabei die Schärfe und Radikalität Kohelets erreicht. Er hat wie kein zweiter dieses Problem pointiert und in breiter Entfaltung herausgestellt.

³¹ BRAUN, Kohelet 87, spricht hier fälschlicherweise von „vier Beobachtungen“.

³² Auf dem Nomen *et* (Zeit) ruht ein Nachdruck auf Grund der dreimaligen Setzung (9, 11b. 12a.b).

³³ WRIGHT, The Riddle of the Sphinx 326, macht zu Recht darauf aufmerksam, daß die Notiz vom „Nichtwissen“ in der Textfolge 9, 1—11, 6 eine auffallende Rolle spielt, wenn es auch fraglich bleibt, ob dieser Wendung eine strukturelle Funktion zukommt.

³⁴ Man kann davon ausgehen, daß die einzelnen Aspekte der Wurzel *HKM* und deren nominale Ableitungen wie Fertigkeit, Können, Schläue, List, Lebensklugheit, Bildung, Verhaltensregeln, ethisches Verhalten, frommes Verhalten in der nachexilischen Ära zur Zeit Kohelets ein Lehrganzes darstellten das theologisch abgerundet wurde; vgl. G. FOHRER, Die Weisheit im AT, in: Studien zur atl. Theologie und Geschichte (BZAW 115) Berlin 1969, 254—262. Demzufolge meint Fohrer, Die Weisheit im AT 261 f., daß bei Kohelet die Ausdrücke *hākmā* und *HKM* geradezu als „schulmäßige Weisheitslehre“ und „schulmäßiger Weisheitslehrer“ wiedergegeben werden können.

³⁵ Das weisheitliche System mußte wegen seiner Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten fast notwendig die Kritik herausfordern. Zu Recht weist G. FOHRER, Tradition und Interpretation im AT, in: Studien zur atl. Theologie und Geschichte (BZAW 115) Berlin 1969, 75, darauf hin, daß das System der Schulweisheit das „Einmalige, Bleibende und Endgültige“ anstrebt. „Indem Kohelet demgegenüber die beschränkten Möglichkeiten des Menschen aufweist, ist er nicht skeptisch und resigniert an sich, sondern nur im Hinblick auf die Möglichkeiten eines Systems, das als Allheilmittel betrachtet wird.“

³⁶ Vgl. G. v. RAD, Weisheit in Israel 131—148.

Sein Lehrziel bestand in dem Hinweis darauf, daß der Bereich, in dem feste und nachprüfbare Ordnungen zu erkennen sind, ein sehr beschränkter ist. Damit widerstand er einer bleibenden Versuchung des Menschen, die Welt in ein System zu bringen, das durch seine Gesetzmäßigkeit das Unberechenbare und Unauslotbare des Lebens und der Welt zu kaschieren versucht.

III. Das Gottesbild bei Kohelet

1. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang

Der Kreis dieser fixierten Erkenntnisse in der Weisheitsliteratur blieb nicht auf den innerweltlichen und zwischenmenschlichen Bereich beschränkt, sondern wurde auch auf religiöse Erfahrungen ausgedehnt. Man erlebte nämlich immer wieder, daß bestimmte Menschen von Glück und Erfolg begünstigt waren, während andere auf der Schattenseite des Lebens standen. Mit der Hinnahme des bloßen Faktums gab man sich jedoch nicht zufrieden, sondern es wurde gefragt, weshalb eine solch ungleiche Verteilung von Heil und Unheil stattfinde. Man war bestrebt, Ursachen zu erforschen, die möglicherweise eine Ordnung und Regel erkennen ließen. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß nach atl. Vorstellung „von jeder bösen oder guten Tat eine Bewegung ausgelöst wurde, die über kurz oder lang auch auf den Täter zurückwirkte“³⁷. Es handelt sich hierbei um den sog. Tun-Ergehen-Zusammenhang³⁸. Israel teilte nämlich die Vorstellung seiner Umwelt bezüglich einer immanent gesetzlichen Wirkkraft des Bösen wie des Guten. Deutlich kommt dies in folgenden Texten zum Ausdruck, die antithetisch stilisiert sind:

Schnell geschieht's: Der Böse bleibt nicht ungestraft,
das Geschlecht der Gerechten wird gerettet (Spr 11, 21).
Die Frevler werden gestürzt und sind dahin,
das Haus der Gerechten hat Bestand (Spr 12, 7).
Kein Unheil trifft den Gerechten,
doch die Frevler erdrückt das Unglück (Spr 12, 21)³⁹.

³⁷ G. v. RAD, Weisheit in Israel 171; vgl. zu diesem Komplex K. KOCH, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?: ZThK 52, 1955, 1—42; R. KNIERIM, Die Hauptbegriffe für Sünde im AT, Gütersloh 1967, 73—91.

³⁸ H. GESE, Die Krisis der Weisheit bei Koheleth, in: Vom Sinai zum Zion (Beiträge zur evangelischen Theologie 64) München 1974, 170 f., weist darauf hin, daß nach der alten Weisheitskonzeption Tun und Ergehen so eng verbunden sind, „daß nur äußerlich zwischen beiden getrennt werden kann. Es gibt nicht eine Ursache und daneben eine Wirkung, diese sind vielmehr nur zwei Aspekte einer Sache.“

³⁹ Vgl. ferner Spr 14, 22; 15, 6; 24, 16.

In breiter Entfaltung beherrscht die Thematik des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verschiedene Psalmen, die formal und inhaltlich mit der Weisheitsliteratur verwandt sind⁴⁰: Ps 1; 32; 34; 37; 112; 128. In stets neuen Variationen äußern die Verfasser die Überzeugung, daß Gott den Redlichen behütet, umsorgt, mit Gütern überhäuft und Erfolg schenkt, während Übeltäter und Frevler scheitern und einem schmachvollen Untergang verfallen⁴¹.

Auch das Buch Ijob partizipiert an diesem Vorstellungsmodell:

Bedenke doch! Wer geht ohne Schuld zugrunde?

Wo werden Redliche vernichtet?

Wohin ich schaue: Wer Bosheit pflügt,

wer Unheil sät, der erntet es auch (Ijob 4, 7 f.)⁴².

Weiterhin finden sich bei Ijob unter den Freudesreden verschiedene Lehrdichtungen, die das Gesetz der Vergeltung behandeln. So spricht Bildad in seiner ersten Rede (Ijob 8, 1—22) davon, daß die Gottesfürchtigen mit Glück und Erfolg rechnen können, während die Frevler keinen Bestand haben. In vier weiteren Texten des Buches Ijob (15, 17—35; 18, 5—21; 20, 4—29; 27, 7—23) wird das Bild des bösen Menschen entworfen und dessen Ende geschildert, das ihm nach einem anfangs vielleicht erfolgreichen Leben beschieden ist: Angst und Schrecken peinigen und verfolgen ihn, ein Fluch lastet auf ihm; die Vergeltung erreicht ihn am Ende, so daß sich die Überlebenden voll Schauer und Abscheu von ihm abwenden. Nachkommen bleiben ihm versagt.

Dieses typisierte Bild der Weisheitsliteratur über das Los des Frommen und des Bösen wird nun von Kohelet mit unnachsichtiger Schärfe auf seinen Realitätsbezug befragt⁴³. Hinter der Anschauung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang steht

⁴⁰ Vgl. H. J. KRAUS, Psalmen I (BK XV/1) Neukirchen *1966, LV; R. E. MURPHY, A Consideration of the Classification „Wisdom Psalms“, in: Congress Volume, VTS 9, 1963, 156—167; J. K. KUNTZ, The Retribution Motif in Psalmic Wisdom: ZAW 89, 1977, 223—233.

⁴¹ KUNTZ, The Retribution Motif 223—233, versucht nachzuweisen, daß — im Gegensatz zur Annahme eines automatischen Tat-Ergehen-Zusammenhangs — die Vergeltung einen hervorstechenden theologischen Zug in diesen Psalmen darstellt. Des weiteren nimmt er folgende Differenzierung vor: In den Ps 1; 32; 37; 128 sieht er eine „traditionelle“ Auffassung verwirklicht, die darin besteht, daß der *šāddiq* Segen empfängt, während der *rašāc* unausweichlich Unheil erfährt. In den Ps 34 und 112 liegt nach seiner Meinung eine „realistische“ Sicht vor, die anerkennt, daß auch der *šāddiq* in einer unvollkommenen Welt leiden muß, obgleich der Untergang des *rašāc* und die Befreiung des *šāddiq* zugesichert sind.

⁴² Vgl. ferner Ijob 34, 10 f.; 36, 1—14; Sir 16, 12—14.

⁴³ Sporadisch melden sich zwar kritische Stimmen im AT bezüglich der Gültigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs zu Wort, nie aber erreichen sie den Schärfegrad Kohelets; vgl. Ps 73, 2—16; Ijob 21, 7—21; Jer 12, 1 f.; Mal 3, 13—15.

nämlich das Bild eines Gottes, der hinsichtlich seiner Zuwendungen zum Menschen durchschaut und berechnet werden kann. Zunächst meldet Kohelet in 7, 15 in kurzer Form Vorbehalt und Kritik gegenüber der Richtigkeit einer solchen Vorstellung an:

In meinen Tagen voll Windhauch habe ich beides beobachtet:

Es kommt vor, daß ein gesetzestreuer Mensch trotz seiner Gesetzestreue elend endet, und es kommt vor, daß einer, der sich nicht um das Gesetz kümmert, trotz seines bösen Tuns ein langes Leben hat⁴⁴.

Der gleichen Thematik wendet sich Kohelet in 8, 5—12a zu, um sie dann in zwei Weiterführungen⁴⁵ detailliert zu entfalten (8, 12b—15; 8, 16—9, 6). In 8, 5 führt er zunächst einen weisheitlichen Grundsatz an:

Wer auf das Gebot achtet, den trifft nichts Schlimmes,
der Verstand des Gebildeten erkennt die rechte Zeit.

Diese Aussage erfährt aber sofort eine Relativierung:

Allerdings: Es gibt die rechte Zeit für jedes Geschehen⁴⁶,
und: Schlimmes Geschick lastet häufig auf dem Menschen (8, 6).

Die Kenntnis der Zukunft ist dem Menschen grundsätzlich verwehrt (8, 7), der Tod bleibt niemand erspart (8, 8). Eine Anfechtung liegt für Kohelet in der Tatsache, daß Gesetzesbrecher ein Begräbnis erhalten, und Sünder, die immer wieder Böses tun, lange leben (8, 9—12a).

Die in 8, 5—12a angesprochene Thematik findet eine erste Weiterführung in 8, 12b—15. Sie ist eingeleitet mit einem weiteren Weisheitsspruch, der den Tun-Ergehen-Zusammenhang in epigrammatischer Kürze formuliert (V. 12b—13):

Natürlich weiß ich, daß es auch den Weisheitsspruch gibt:

Denen, die Gott fürchten, wird es gut gehen,
weil sie sich vor ihm fürchten;
dem, der das Gesetz übertritt, wird es nicht gut gehen,
und er wird kein langes Leben haben, gleich dem Schatten,
weil er sich nicht vor Gott fürchtet.

⁴⁴ Hier dient dieser Vers dazu, den Menschen zu einem goldenen Mittelweg anzu-leiten: Weder eine zu enge Bindung an das Gesetz noch eine zu laxen Handhabung ist der richtige Weg, sondern ein gesundes Mittelmaß (V. 16—18).

⁴⁵ Diese beiden Weiterführungen lassen Bedeutung und Gewicht der angesprochenen Thematik erkennen.

⁴⁶ Vgl. 3, 1—15.

Dieser Satz wird jedoch nicht unbesehen übernommen, sondern an der Lebenserfahrung gemessen und dadurch in seiner Geltung eingeschränkt (8, 14). Dabei greift Kohelet zweimal auf seine Vorzugsvokabel „Windhauch“ zurück (8, 14aa. b) und charakterisiert damit die von ihm geltend gemachte Gegenposition durch die Stilfigur einer Inklusion:

Es kommt aber etwas vor, das auf der Erde getan wird und Windhauch ist:
Es gibt gesetzestreue Menschen, denen es so ergeht,
als hätten sie wie Gesetzesbrecher gehandelt;
und es gibt Gesetzesbrecher, denen es so ergeht,
als hätten sie wie Gesetzestreue gehandelt.
Ich schloß daraus, daß auch dies Windhauch ist⁴⁷.

Als Konsequenz aus dieser Gegebenheit folgt darauf eine Aufforderung zum Genuß gegenwärtiger Güter (8, 15).

Die zweite Weiterführung (8, 16—9, 6) beginnt mit dem nachdrücklichen Hinweis, daß der Mensch trotz intensiven Suchens Gottes Tun nicht ergründen und durchschauen kann (8, 16 f.)⁴⁸. Diese Erkenntnis drängt sich insofern auf — und darin liegt eine Beziehung zur ersten Weiterführung in 8, 12b—15, weil der Tun-Ergehen-Zusammenhang, wie ihn die Tradition vertritt, für Kohelet nicht haltbar ist. Das Nichtwissen geht ferner aus der Tatsache hervor, daß der „Gesetzestreue“ und der „Gebildete“ keine Sicherheit darüber besitzen, ob sie „in der Hand Gottes“ stehen, ob sie von Gott „geliebt“ oder „verschmäht“ sind (9, 1). Erneut wird im Anschluß daran der Tun-Ergehen-Zusammenhang ironisiert und ad absurdum geführt (9, 2 f.), indem die Wendung *lākkol miqrāe ʾaḥad*⁴⁹ (alle trifft

⁴⁷ Die menschlichen Widerfahrnisse unterliegen einer Regellosigkeit und sind mit Unsicherheitsfaktoren behaftet. Dies wird besonders als bedrückend empfunden, weil oftmals das Heil für den Frommen ausblieb, an dem er durch sein lauterer Verhalten teilhaben sollte.

⁴⁸ Sprachlich zeigt sich dies an dem dreimaligen negierten Verbum *MS* in 8, 17a α. αβ. ββ. — WRIGHT, *The Riddle of the Sphinx* 323, spricht hier von einem „a b a arrangement“: *loʾ jūkāl ḥavadam limsô ... weloʾjimṣaʾ ... loʾjūkāl limsoʾ*. — ZIMMERLI, Kohelet 229, erwähnt, daß „der durchgehend erkennbare Gegenspieler und das Gesprächsgegenüber“ Kohelets der „Weise“ sei. Dieser Dialogpartner scheint ihm vor allem an der eben zitierten Stelle 8, 17 hervorzutreten.

⁴⁹ Das Substantiv *miqrāe* wurde wiederholt mit dem griechischen Wort *τύχη* in Beziehung gesetzt; dies ist jedoch nicht zutreffend da *miqrāe* auch in anderen Büchern des AT anzutreffen ist, die sicher nicht unter griechischem Einfluß stehen; vgl. LORETZ, Kohelet 46. Kohelet benutzt stets die Vokabel *miqrāe*, um das Todesgeschick auszudrücken (2, 14 f.; 3, 19; 9, 2 f.). Sie bedeutet nicht das, „was einem auf Grund seines Verhaltens und Tuns widerfährt, sondern das, was damit in keiner Beziehung steht oder doch zu stehen scheint“, GESE, *Die Krisis der Weisheit* 172. Vgl. hierzu KBL ⁵594 f.: „was von selbst, ohne eigenes Zutun, und ohne bekannten Urheber vorfällt“. Die dort angegebenen Bedeutungen lauten: „Widerfahrnis, Zufall, Geschick, Ergehen.“

dasselbe Geschick) als Inklusion gebraucht wird (9, 2aa. 3aß), der eine Aufzählung von fünf antithetischen Wortpaaren zur Exemplifizierung zwischengeschaltet ist. Das Ziel, dem alle entgegengehen, ist der Tod als der große Gleichmacher. In seinem Machtbereich bestätigt sich erst recht, was bereits im Leben zu beobachten war: Alle teilen das gleiche Geschick (9, 3bß—6)⁵⁰.

Zusammenfassung: Kohelet bestreitet also die Möglichkeit, eine Vergeltung empirisch zu beweisen. Die radikale Infragestellung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs dient ihm ferner dazu, die Undurchschaubarkeit und Unberechenbarkeit Gottes hervorzuheben. Seine Botschaft, die er an diesem Theologumenon erläutert, lautet: Gott handelt anders.

2. Gottes Größe und die Begrenztheit des Menschen

Kohelet ist aber nicht nur bestrebt, Gottes Andersartigkeit hervorzuheben, sondern er legt auch Wert darauf, Gottes überlegene Größe und Macht gegenüber menschlicher Schwäche, Hinfälligkeit und Ohnmacht zu betonen. Dies läßt sich deutlich an 3, 1—15 verifizieren⁵¹. Bei dem genannten wichtigen⁵² Abschnitt geht es um die enge Verbindung zwischen Zeit und menschlichem Handeln. Jedes menschliche Tun ist unauflösbar mit der Zeit verwoben und verknüpft, aber dem Menschen fehlt ein Wissen um den richtigen Zeitpunkt, in dem Planung und Aktion gelingen können. Von Gott hingegen geht jegliche zeitliche Setzung aus, er gebietet souverän über die Zeit.

V. 1 faßt den Inhalt der kommenden Ausführungen (V. 2—8) durch das Pronomen indefinitum *kol* zusammen, besitzt also eine überschriftartige Funktion:

Alles hat seine Stunde. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit. — Darauf folgt in den V. 2—8 die Entfaltung des zunächst summarisch Ausgesprochenen durch eine 28malige Wiederholung des Nomens *et* („Zeit“), mit der Kohelet die wohl eindrucksvollste Anapher der atl. Literatur gelungen ist. Dabei werden in vierzehn Antithesen konträre Ereignisse des menschlichen Lebens erwähnt: Geburt und Tod, Aussat und Ernte, Weinen und Lachen,

⁵⁰ Vom Tod sind alle Menschen in gleicher Weise betroffen, wie auch ihr Leben im einzelnen ausgesehen haben mag. Diese Beziehungslosigkeit zum vorausgehenden Lebenswandel spiegelt sich treffend im Nomen *miqrāē* wider. Das Todesproblem liegt also nicht in erster Linie darin, daß die individuelle Existenz aufhört, sondern in der totalen Nivellierung, von der Fromme und Böse, Weise und Toren nach ihrem Tod betroffen sind.

⁵¹ Vgl. K. GALLING, Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets (Koh 3, 1—15): ZThK 1961, 1—15.

⁵² Die Bedeutung von 3, 1—15 ergibt sich aus mehrfachen Rückverweisen; vgl. 3, 17; 8, 5 f. 9; 9, 11 f.

Klage und Tanz, usw. Die V. 9—15 widmen sich sodann einer Präzisierung und Kommentierung des in der Anapher Angegebenen. Die rhetorische Frage in V. 9 unterstreicht, daß der Mensch keinen Gewinn aus seiner Mühe zieht, weil er „das Risiko der Zeit“⁵³ nicht entschärfen kann. Das Sinnen und Spekulieren darüber wird zu einer Last, die Gott dem Menschen aufgebürdet hat (V. 10). Herr der zeitlichen Dispositionen, die richtig sind, ist allein Gott (V. 11a); der Mensch jedoch kann Gottes Plan nicht ergründen (V. 11b β). V. 12 f. ziehen aus der geschilderten Sachlage die Konsequenzen: Weil nun einmal dem Menschen die Kenntnis des rechten Zeitpunkts verwehrt ist, deshalb soll er bescheiden sein⁵⁴ und das, was gegenwärtig an Gutem für ihn erreichbar ist, genießen. Mit V. 14a⁵⁵ wird nochmals in Anlehnung an V. 11 das Thema der Undurchschaubarkeit Gottes und der Begrenzung des Menschen hinsichtlich der temporalen Fixierungen aufgenommen⁵⁶: Gottes Werk hat fortwährenden Bestand (V. 14aa). Der Mensch kann daran nichts ändern; so wie es Gott gemacht hat, bleibt es (V. 14a β). V. 15a⁵⁷ zeigt eine Relation zu 1, 9—11 und stellt wohl auch in Anlehnung an diese Eingangsstelle das Faktum des Vergessens als „Kennzeichen der menschlichen Geschichte“⁵⁸ heraus⁵⁹.

Zusammenfassend läßt sich die Aussageabsicht Kohelets für den gesamten Text 3, 1—15 etwa mit folgendem Satz charakterisieren: Gott ist anders.

IV. *Kohelets Anruf an den Menschen*

Wenn Kohelet der traditionellen Weisheitslehre auch vielfach kritisch und reserviert gegenübersteht, so darf doch daraus nicht auf eine totale Ablehnung weisheitlicher Erfahrungen geschlossen werden. Auch er anerkennt den Wert einer relativen Weisheit, die eine Hilfe zur Lebensbewältigung bieten kann. Deshalb gibt er Empfehlungen und Ratschläge weiter, die in diese Richtung zielen: 4, 17—5, 6; 7, 1—4; 8, 1—4; 10, 1—4.8—15.20.

Ebensowenig folgt aus seiner Sicht auf das Unauslotbare und Dunkle des menschlichen Lebens weder lähmende Trauer noch zersetzende Resignation. Er

⁵³ GALLING, Das Rätsel der Zeit 2.

⁵⁴ Vgl. GALLING, Das Rätsel der Zeit 13.

⁵⁵ V. 14b ist wohl ein Zusatz, der auf den Verfasser des zweiten Nachworts zurückgeht; vgl. EÜ z. St.

⁵⁶ In beiden Versen findet sich die Wurzel $\text{c}^{\text{š}}\text{H} + \text{ha}^{\text{a}}\text{elohim}$.

⁵⁷ V. 15b ist mit hoher Wahrscheinlichkeit als Glosse von V. 15a zu trennen; vgl. LORETZ, Qohelet 230 Anm. 62. — Zur Bedeutung von V. 15b vgl. R. B. SALTERS, A Note on the Exegesis of Ecclesiastes 3, 15b: ZAW 88, 1976, 419—422.

⁵⁸ LORETZ, Qohelet 230.

⁵⁹ Vgl. LORETZ, Qohelet 228—230.

übersieht keineswegs die positiven Möglichkeiten der Schöpfung und betont immer wieder, daß das Beste für den Menschen die Zuwendung zur Freude sei, die die gegenwärtige Stunde bereithält⁶⁰:

Es gibt kein Glück für den Menschen, es sei denn er ißt und trinkt und richtet es so ein, daß er das Glück durch seinen Besitz selbst kennenlernt (2, 24).

Also: Iß freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein, denn alles, was du tust, hat Gott längst so festgelegt, wie es ihm gefiel. Trag jederzeit frische Kleider, und nie fehle duftendes Öl auf deinem Haupt. Mit einer Frau, die du liebst, genieß das Leben alle Tage deines Lebens voll Windhauch, die Gott dir unter der Sonne geschenkt hat (9, 7—9)⁶¹.

Aus der kritischen Distanz Kohelets zur herkömmlichen Weisheitslehre folgt weder Fatalismus noch Lethargie. Vielmehr gibt er den Rat, man solle sich der Gegenwart stellen und hier und heute das Mögliche mit ganzer Kraft leisten:

Alles, was deine Hand zu tun vorfindet, tu mit deiner ganzen Kraft. Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen im Totenreich, in das du bald gehen wirst (9, 10).

Wer ständig nach dem Wind schaut, kommt nicht zum Säen, wer ständig die Wolken beobachtet, kommt nicht zum Ernten (11, 4).

Am Morgen beginne zu säen, auch gegen Abend laß deine Hand noch nicht ruhen, denn du kannst nicht im voraus erkennen, was Erfolg haben wird, das eine oder das andere, oder ob sogar beide zugleich zu guten Ergebnissen führen (11, 6).

V. Die Aktualität des Buches Kohelet

Im Rückblick auf die bisherigen Ausführungen muß nun am Schluß die Frage nach der Aktualität und Gegenwartsbedeutung des Buches Kohelet gestellt werden. Selbstverständlich gehören viele der darin geäußerten Gedanken und Aussagen einer uns fremden und vergangenen Zeit an. Wir stehen längst nicht mehr wie Kohelet in Auseinandersetzung mit weisheitlichen Traditionen, und die Denkschemata und Topoi altorientalischer und hellenistischer Provenienz unterscheiden sich nachdrücklich von unserem modernen Lebensgefühl. Trotz der unbestreit-

⁶⁰ Das besagt durchaus nicht eine billige Flucht in einen Hedonismus, weil sich keine andere Lösung anbot. „Vielmehr zeigt sich hier Gott als der, der auch dem Menschen in seiner Eingeschränktheit das Heil schafft“; Gese, *Die Krisis der Weisheit* 179.

⁶¹ Vgl. ferner 3, 12 f.; 5, 17—19; 8, 15; 11, 8. Wie bereits oben dargelegt, war nach der traditionellen Weisheitslehre das Wohlergehen des Menschen eine Folge des rechten Tuns. Für Kohelet besitzt ein solcher Zusammenhang keine Gültigkeit mehr. Das Heil, das den Menschen umfängt, kommt „aus der Hand Gottes“ (2, 24) und ist „Geschenk Gottes“ (3, 13; 5, 18).

baren Ferne dieses Werkes zu unserer Epoche kristallisieren sich jedoch einige Schwerpunkte heraus, die eine verblüffende zeitlose Aktualität beinhalten und die es wert sind, auch von der heutigen Theologie bedacht zu werden. Leider hat man oftmals in der Geschichte der Auslegung eine Krise des Autors, die man zu entdecken glaubte, zu stark in den Vordergrund geschoben, so daß dadurch der Blick für eine sachgerechte und tragfähige Lösung versperrt wurde.

1. Gott bleibt für Kohelet das große Geheimnis. Die Souveränität, Undurchschaubarkeit und Unberechenbarkeit Gottes bleibt bei ihm streng gewahrt. Im Hinblick auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang erteilt er denjenigen eine klare Absage, „die glauben, Gott habe nur die Aufgabe, für den rechten Ablauf der Welt zu sorgen, in der die Guten Glück und die Bösen Schlechtes erfahren sollten“⁶². Eine derartige Schwarzweißmalerei und eine solch anfechtbare Deutung menschlicher Existenz in einer unvollkommenen Welt ist für ihn unannehmbar.

2. Bezüglich des gesamten Buches gewinnt man den Eindruck, als habe hier das Bilderverbot des Dekalogs⁶³ (Ex 20, 4 = Dtn 5, 8) eine nachhaltige Aktualisierung erfahren⁶⁴. Wenn Kohelet immer wieder traditionelle theologische Sachverhalte kritisch befragt und Gegenpositionen aufzeigt, dann legt sich als Schlußfolgerung nahe: Gott ist anders als jedes Bild, das sich der Mensch von ihm macht⁶⁵. Damit tritt Kohelet einer Gefährdung entgegen, der jede Epoche ausgesetzt ist, insofern man Gott nach dem Bild der eigenen Gegenwart, ihrer Denkmuster, Bedürfnisse und Moden zu formen versucht. Zu keiner Zeit und unter keinen Umständen darf der Mensch über Gott verfügen wollen. Die unaufhebbare Verborgenheit Gottes (vgl. Jes 45, 15) gewinnt somit bei ihm scharfe Konturen.

3. Bei der Offenbarung des Gottesnamens in Ex 3, 14aß: Ich bin der „Ich-bin-da“ zeigt der paronomastische Relativsatz neben einer Intensivierung auch ein Indefinitum⁶⁶ an. Dieses linguistische Phänomen unterstreicht Freiheit, Unbestimmbarkeit und Unverfügbarkeit göttlichen Handelns und Redens. Parono-

⁶² LORETZ, Qohelet 311.

⁶³ Seine Aussage lautet: Sowohl die Erde als auch der Himmel bieten für Gott nichts Vergleichbares. Er ist nicht faßbar durch die Gestalten und Formen der sichtbaren Welt; vgl. dazu K.-H. BERNHARDT, Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bildverbots im AT, Berlin 1956; CH. LINK, Das Bildverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott: ZThK 74, 1977, 58—85.

⁶⁴ Vgl. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Der Dekalog — Gottes Gebote? (SBS 67) Stuttgart 1973, 90—93.

⁶⁵ In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß TH. W. ADORNO, Vernunft und Offenbarung, in: Stichworte. Kritische Modelle 2, 1969, 28, für unsere Zeit angesichts der erfahrenen Ohnmacht aller religiösen Kategorien „äußerste Treue zum Bildverbot“ verlangt, und zwar „weit über das hinaus, was es einmal an Ort und Stelle meinte“.

⁶⁶ Vgl. C. BROCKELMANN, Hebräische Syntax, Neukirchen 1956, 150 (§ 156a); O. EISSFELD, *ʾĀḥeyāh ʾāšār ʾāḥeyāh und ʾEl ʿōlām*: Forschungen und Fortschritte 39, 1965, 298—300.

mastische Relativsätze liegen auch in folgenden göttlichen Selbstaussagen vor, die das Moment des Unwägbaren hervorkehren: Ich gewähre Wohlwollen, wem ich will, und ich schenke Erbarmen, wem ich will (Ex 33, 19b) und: Denn ich, der Herr, sage, was ich sage, damit es geschieht (Ez 12, 25aa). Bei Kohelet setzt eine radikale Rückbesinnung auf diese alten und fundamentalen Glaubensaussagen ein, die einen integrierenden Bestandteil der Religion Israels bilden. Er betont mit Nachdruck, daß Gottes Planen und Tun dem Zugriff und der Steuerung durch den Menschen entzogen sind.

4. Die Propheten wandten sich leidenschaftlich gegen die typischen menschlichen Versuche der Lebensabsicherung auf Grund von Magie, Kult, Werkgerechtigkeit und Volkszugehörigkeit⁶⁷. Mit der gleichen Schärfe, die bisweilen von Ironie und Sarkasmus durchsetzt ist, attackiert Kohelet die selbstsichere Haltung der Schulweisheit, die eine falsche Sicherheit vortäuscht. Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott ist nicht derart, daß Gott auf Grund des Tuns des Menschen zu einer Gegenleistung verpflichtet wäre (vgl. das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20, 1—16)⁶⁸.

5. Trotz des In-Frage-Stellens vieler Positionen des weisheitlichen Schulsystems fordert Kohelet keineswegs zur Weltflucht oder Weltverachtung auf, sondern er anerkennt die positiven Seiten des Lebens und gibt den Rat, man möge sich an den Gütern erfreuen, die sich anbieten, denn alles kommt aus Gottes Hand⁶⁹. Damit partizipiert er an einem nicht unbedeutenden Traditionsstrom der atl. Literatur, der Aufgeschlossenheit und aktive Zuwendung zur Schöpfung erkennen läßt. — Die bisher aufgezählten Punkte 1—5 machen deutlich, daß Kohelet primär nicht ein Neuerer oder Revolutionär ist, sondern ein Mann, der in einer veränderten Zeit grundlegende Positionen des Glaubens Israels neu überdenkt und sie seinen Hörern/Lesern ins Bewußtsein ruft.

6. Jedes System birgt die Gefahr in sich zu erstarren, steril zu werden und dadurch den Bezug zum Leben zu verlieren. Kohelet hatte den Mut, verkrustete Denkschemata des weisheitlichen Schulsystems aufzubrechen⁷⁰ und unnachsichtig an der Wirklichkeit zu messen. Somit appelliert er für ein stetes Sich-offen-Halten gegenüber ganz neuen Erfahrungen.

⁶⁷ Vgl. G. FOHRER, Die zeitliche und überzeitliche Bedeutung des AT, in: Studien zur atl. Theologie und Geschichte (BZAW 115) Berlin 1969, 30—34.

⁶⁸ I. BROER, Die Gleichnisexegese und die neuere Literaturwissenschaft. Ein Diskussionsbeitrag zur Exegese von Mt 20, 1—16: Biblische Notizen 5, 1978, 13—27, weist auf S. 21 darauf hin, daß „sich das Gleichnis gegen das Rechnen, gegen das Denken vom Anspruch her“ wendet.

⁶⁹ Vgl. R. K. JOHNSTON, „Confessions of a Workaholic“: A Reappraisal of Qohelet: CBQ 38, 1976, 14—28.

⁷⁰ Vielleicht hat Kohelet mitunter, bedingt durch diese Konfrontation, die Gegenposition, der er anhing, bewußt überzeichnet.

7. Auch der Frage nach dem Leistungsvermögen des Menschen weicht Kohelet nicht aus. Indem er häufig menschliches Bemühen und Streben resümierend mit dem Leit- und Lieblingswort „Windhauch“ und „Luftgespinnst“ versieht, zeigt er die Grenzen des Menschen auf und entzieht der Selbstüberschätzung und Selbstüberhebung den Boden. Er verschweigt nicht, daß menschliche Existenz mit vielen Unsicherheitsfaktoren befrachtet ist und niemand die Zukunft kennt; die Möglichkeit des Scheiterns ist immer gegeben. Das gesamte Werk ist der uralten Versuchung des Menschen zur Hybris diametral entgegengesetzt. Kohelets Haltung könnte uns vor Illusionen über die Glücksmöglichkeiten des Menschen bewahren. Vielleicht wird der Mensch nur dann menschlich, ein homo humanus, wenn er imstande ist, auch mit dem Vorletzten fürlieb zu nehmen und sich in Unabwendbares mit Gelassenheit zu schicken, ohne ständig von einem sterilen Weltveränderungswahn überfordert und überreizt zu werden.

8. Wir dürfen froh darüber sein, daß das unbequeme Buch Kohelet in den Kanon der Heiligen Schriften aufgenommen wurde, denn es bleibt eine ständige Herausforderung für die Theologie, die Schattenseiten und Abgründe des Lebens nicht einfach durch ein Machtwort oder durch schlichte Naivität beiseitezuschieben, sondern sich diesen bedrängenden Fragen zu stellen. Vielleicht erfährt der heutige Mensch durch ein sensibel reagierendes Leidbewußtsein noch nachhaltiger als früher die Negativitäten und Widersprüche des Daseins. Aus dieser Anfechtung erwächst die Frage, weshalb denn Gott gegenüber einer solchen Welt und einer solchen Geschichte so lange schweigt? Weshalb er die einen vor Unglück und Elend bewahrt, während er andere verhungern und umkommen läßt? Die Antwort darauf: „Was Gott tut, das ist wohlgetan“, wäre zu leicht und zu wenig. Erst eine Theologie, die sich solchen Problemen redlich stellt, wird glaubwürdig, selbst wenn damit das Eingeständnis verbunden wäre, daß sie selbst in den Reihen der Fragenden und Angefochtenen steht.

Zur Problematik des „*ius divinum*“

1. „*Ius divinum*“: Für und Wider

„Wir haben in unserem Dialog mittels sorgfältiger Untersuchungen festgestellt, daß die traditionelle Unterscheidung zwischen *de iure humano* und *de iure divino* keine brauchbare Kategorie für die Diskussion über das Papsttum hergibt.“ Was hier in der *Dokumentation zum lutherisch-katholischen Dialog über den päpstlichen Primat* (USA 1974) über das *ius divinum* gesagt wird¹, erscheint weithin symptomatisch für die Handhabung dieser Kategorie überhaupt, nicht nur für ihre Anwendung auf das päpstliche Amt. Viele beurteilen sie als wenig geeignet für die heutige Theologie².

In der Tat lassen sich eine Reihe von erwägenswerten Gründen gegen *ius divinum* anführen. So ist der Begriff zweifellos historisch belastet. Einmal abgesehen von der gesamten, verwickelten Begriffsgeschichte, läßt sich für die neuere Zeit feststellen, daß er zum „Schibboleth“ einer bestimmten theologischen, in der Regel konfessionell eingegrenzten und damit zumeist polemischen bzw. kontroverstheologischen Position geworden war: Die Siebenzahl der Sakramente ist für die katholische Seite *iuris divini*, für die protestantische nicht, der Episkopat ist katholischerseits *iuris divini*, wiederum anders als in evangelischer Sicht, usw. In einer eminent ökumenisch orientierten Epoche erscheint der Begriff für das Gespräch zwischen den Konfessionen belastet und weiterhin belastend, also unökumenisch. Im katholischen Raum war besonders im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils die Tendenz unübersehbar, vor allem um der Annäherung der Konfessionen willen alles Juridische auf einen nachgeordneten Platz zu verweisen, mitunter sogar eliminieren zu wollen³. Manche Ausführungen und Überlegungen auch speziell zu Begriff und Sache des *ius divinum*, die man in den letzten Jahren lesen konnte, machten mitunter den Eindruck, es handle sich hierbei um etwas, das man ohne Schaden in heutiger Theologie übergehen oder doch wenigstens in

¹ Veröffentlicht u. a. in: R. E. BROWN u. a. (Hrsg.), *Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1976, 149–186 (Zit. 176).

² Die wichtigsten, neueren Untersuchungen sind dargestellt bzw. genannt im leicht zugänglichen Aufsatz von H. HEINEMANN, „Göttliches Recht“? Versuch einer Differenzierung, *ThQ* 157, 1977, 279–291.

³ Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen von L. BOUYER, *Die Kirche*, Bd. II, *Theologie der Kirche*, Einsiedeln 1977, 340 ff.

Klammern setzen könne. Niemand wird abstreiten, daß das Zweite Vatikanum samt den es vor- und aufbereitenden Tendenzen *auch* Reaktion gegen eine Art juridisches Grundmuster war, ein Grundmuster, das sich in neuerer Zeit der Theologie insgesamt und der kirchlichen Praxis im besonderen eingeprägt hatte (wobei der einzelne teilweise recht bittere, persönliche Erfahrungen machen mußte). Die Etappen beim Zustandekommen der Konzilstexte spiegeln diesen — auf mindestens einige Jahrzehnte verteilten — Vorgang sozusagen in geraffter Form wider: Die „juridischen“ Erstvorlagen verwandelten sich in die bekannten, endgültigen Fassungen, denen man viel Dynamik und eine im großen und ganzen von der Heiligen Schrift herkommende, auf Verkündigung bedachte Sprache bescheinigen muß. Wenn insgesamt also die geistliche Gestalt der Kirche wieder mehr betont wurde, wenn man sich mit der großen Mehrheit evangelischer Theologen in dem (biblischen) Gedanken traf, die Kirche sei in erster Linie ein von Gott geschaffenes und geführtes Volk, war und ist es nicht Gebot der Stunde, jene rechtlichen Beschreibungen, Kategorien und Termini — bis hin zum *ius divinum*, dem logisch ein *ius humanum* (bzw. *ius ecclesiasticum*) korrespondieren muß — aufzugeben (ohne deswegen schon die bekannte Position R. Sohms einzunehmen, nach welcher die christliche Kirche prinzipiell keine „Rechtskirche“, sondern „Liebeskirche“ ist)?

Doch auch ohne Beachtung des ökumenisch-ekklesiologischen Aspektes ist der Gebrauch der Kategorie eines „göttlichen Rechts“ mit Schwierigkeiten behaftet. Der Begriff ist *per se* der Rechtssprache zuzuordnen. Dementsprechend spielt er im CIC eine gewichtige Rolle⁴. Aber er konnte und kann dort eigentlich nur eingebracht und gehandhabt werden, weil er eine dogmatisch-fundamentaltheologische Legitimation hat. Es geht um göttliche Anordnungen, Grundverfügungen und Setzungen, mit denen der Kanonist rechnen kann und muß, die sich aber schwer in rechtliche Technik umsetzen lassen, weil es sich hier eben um ein Recht ganz eigener Art handelt, sozusagen um „Offenbarungsrecht“. Zunächst noch unbeachtet der Frage, ob und wie die Begegnung zwischen Gott und Mensch sinnvoll mit Kategorien des Rechts beschrieben wird, läßt sich der Einwand festhalten, daß in heutiger (Profan-) Rechtswissenschaft die Kategorie eines *ius divinum* keine Rolle mehr spielt und in der kanonistischen Praxis nur schwer konkretisierbar, handhabbar ist. Es muß ja hier von einem Recht ausgegangen werden, das — eben als „Offenbarungsrecht“ — innertheologisch, systematisch zu entwickeln ist, während die konkreten, rechtlichen Weisungen entsprechend juristischer Technik auszuformulieren sind, als positive Normen also. Eine solche Vermittlung ist entweder der Versuch eines Überstiegs in ein anderes Genus, oder es ist insgesamt ein Komplex zu konstruieren, der — wenn auch terminologisch im Bereich des „Rechts“ — von heutigem (außerkirchlichen) Bemühen um Recht nicht erreicht werden kann.

⁴ Vgl. H. HEINEMANN, a. a. O., bes. 280 f.

Noch ein dritter Komplex von Einwänden läßt sich nennen. Es handelt sich vielleicht um den schwerwiegendsten. In den wichtigeren theologischen Beiträgen zur Problematik eines *ius divinum* wird meist darauf verwiesen, daß dieses nur in konkret-geschichtlicher Weise zugänglich und erreichbar ist. *Ius divinum* — als wie immer zu verstehende Manifestation göttlichen Willens — begegnet nur „vermittelt“. Das göttliche Recht ist „an sich“ nicht zu haben, genausowenig, wie etwa das Wort Gottes „an sich“ zugänglich ist, sondern nur in vermittelten, „modo humano“ begreifbaren Formen und Dimensionen — was nicht ausschließt (ohne das hier zu begründen), daß man im eigentlichen, wirklichen Sinn von „Wort Gottes“, vom „Reden Gottes“ sprechen kann. Übereinstimmung herrscht, daß diese Vermittlung zu tun hat mit der Kenosis Gottes in die Welt hinein, also mit Inkarnation. Wenn dem so ist, dann ist es für den Menschen eben kaum möglich, „Menschliches“ und „Göttliches“ adäquat zu trennen. Der Umgang mit *ius divinum* wäre dann eben reines Denkspiel, ohne weiterreichende Bedeutung für die theologische Systematik, für die Strukturen und die Praxis der Kirche.

Gehen wir im folgenden auf die drei skizzierten Gruppen von Einwänden ein! — Nur in einer sehr undifferenzierten Sicht läßt sich behaupten, die evangelische Theologie kenne kein *ius divinum*. Vielmehr ist dort, wie H. Heinemann im Anschluß an A. Hollerbach und andere zusammenfassend dargelegt hat, ein recht intensives Bemühen um „göttliches Recht“ zu beobachten⁵. Insgesamt überwiegt die Zahl der Stimmen jener, die an diesem festhalten möchten. Schon vor fast vierzig Jahren wurde von dem evangelischen Theologen W. O. Münter in einer beachteten Studie jene Grundthese vertreten, die bis heute als *sententia communis* mindestens im lutherischen Raum gelten darf⁶: Das Amt ist durch das Wort Gottes eingesetzt, ist an das Wort Gottes gebunden und soll dem Wort dienen. Zusammen mit dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen ist das öffentliche Predigtamt *iuris divini*⁷. Es geht also im katholisch-evangelischen Dialog weniger um die Frage des „ob“, mehr um die genaue Bedeutung und präzise Eingrenzung von *ius divinum* (ob der Begriff selbst nun immer gebraucht wird oder nicht). Insofern die Frage nach den grundlegenden Strukturen der Kirche mit der Frage

⁵ Vgl. den in Anm. 2 genannten Aufsatz.

⁶ W. O. MÜNTER, Kirche und Amt II. Die Gestalt der Kirche „nach göttlichem Recht“ (= Beiträge zur Ev. Theologie. Theol. Abhandlungen, hrsg. E. WOLF, Bd. 5), München 1941.

⁷ Für die neuere Zeit vgl. sehr ähnlich z. B. E. SCHLINK, der die Evangeliumsverkündigung, die Taufe, das Herrenmahl und die Binde-Lösegewalt als geoffenbartes, schlechthin verpflichtendes *ius divinum* bezeichnet. In: Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs (= Festschrift H. FRIES), hrsg. M. SECKLER u. a., Graz — Wien — Köln 1972, 233—249.

nach „göttlichem Recht“ zu einem großen Teil identisch ist⁸, ist das theologische Bemühen um „göttliches Recht“ eine zuhöchst ökumenische und der Zeit entsprechende Forderung. — Es ist auf der anderen Seite eine Verkenning und Einführung der Absichten und Aussagen des Zweiten Vatikanums, wollte man dort eine grundsätzliche Absage an *ius divinum* feststellen. Wenn auch, wenn ich richtig sehe, der Begriff als solcher in den Konzilstexten nicht auftaucht, so ist doch die Sache gegeben — unter Termini, die keinen Zweifel daran lassen, daß *ius divinum* gemeint ist⁹.

Der zweite der genannten Einwände — *ius divinum* sei für die Praxis nicht handhabbar, und falls doch, handle es sich um Überstieg in ein anderes Genus — kommt nicht so sehr aus mangelnder Information oder pauschalem Urteilen, sondern trifft die Dinge mehr an der Wurzel. Wenn man die Schwierigkeiten einer „Umsetzung“ von göttlichem Recht in positive Normen anzeigt, geht man schon von einer engführenden Vorentscheidung aus. Das *ius divinum* sei sozusagen eine Art Grundgesetz oder Generalklausel, das der Kanonist eben in positive Normen zu überführen habe. Der Begriff des Rechts aber, der in einem genuin theologischen Verständnis von *ius divinum* assoziiert werden muß, transzendiert aber alle Kanonistik und positive Rechtswissenschaft. Der gängige Rechtsbegriff der Theologen ist bedauerlicherweise häufig aus untheologischen, unekklesiologischen Sachverhalten (wie Sachenrecht, Schuldrecht usw.) abstrahiert, um dann wieder auf theologisch interessierende Sachverhalte in Anwendung gebracht zu werden¹⁰.

⁸ Selbstverständlich gehören zum *ius divinum* nach der traditionellen Auffassung aber mehr als die kirchlichen Grundstrukturen. Das Kirchenrecht wird eingeteilt „in *ius divinum* und *ius humanum*, je nachdem es von Gott selber stammt, oder von den gesetzgebenden Organen der Kirche, *ius ecclesiasticum* im engeren Sinne. Ersteres wird auch wohl *ius naturale*, letzteres *ius positivum* genannt“. Diese Umschreibung, stellvertretend für viele ähnliche, in: J. B. SÄGMÜLLER, Lehrbuch des Kirchenrechts. Erster Teil, Freiburg i. Brsg. 1900, 18. Ganz ähnlich formulieren neue oder neu bearbeitete Handbücher des Kirchenrechts. Vgl. z. B. A. ERLER, Kirchenrecht. Ein Studienbuch (= Kurzlehrbücher für das juristische Studium), München 1975, 122, oder O. KÜHN / J. WEIER, Kirchenrecht (= Schaeffers Grundriß des Rechts und der Wirtschaft, Abteilung II: öffentliches Recht, 33. Bd.), Stuttgart 1974 (neubearb. Aufl.), 49 f.

⁹ Z. B. ist in der Kirchenkonstitution von der Entfaltung der „*institutio divina*“ des Episkopats die Rede, LG III, 20. Auch LG III, 22 ist wohl als Aussage über die *iure divino* erfolgte Einsetzung des Bischofskollegiums zu verstehen. Man beachte auch den häufigen Bezug auf die „*lex divina*“ in den Konzilstexten, die wohl identisch ist mit dem „*ius divinum naturale*“. — Zur Rechtstheologie des Konzils vgl. die wertvolle Studie von P. KRÄMER, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts (= Trierer Theol. Studien, Bd. 33), Trier 1977. Dort auch eine eingehende Darstellung der Rechtsterminologie des Konzils.

¹⁰ Vgl. H. DOMBOIS, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I (= Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft, hrsg. G. HOWE, Bd. 20), Witten 1961, 37. Zur allgemeinen Charakterisierung dieses Werkes vgl. W. STEINMÜLLER, Rechtstheologie und Kirchenrecht als theologische Disziplinen mit juristischer Methode.

Bei solchem Ansatz fällt es schwer, das Juristische des Rechtsbegriffs zu übersteigen hin auf eine echte *Rechtstheologie*. Eine solche ist aber legitim, weil Recht zuerst und grundsätzlich Beziehung, Verhältnis von bzw. zwischen Personen meint. „Ius est ad alios“, heißt die klassische Kurzformel für Recht¹¹. Sie macht deutlich, daß „Recht“ zunächst zu den Grundbegriffen, Grundkategorien und Grundunterscheidungen der Philosophie und der Theologie — hier ist besonders die Fundamentaltheologie gefordert — gehört. Ist aber Recht eine solche Grundkategorie, dann ist Recht immer schon gegeben, wo es um Religion geht. Begegnung des Menschen mit dem Göttlichen wird stets als Anspruch erfahren, als in bestimmter Weise strukturiertes Verhältnis zwischen dem Numinosum und dem Menschen. Dies konkretisiert sich in den Kategorien von Dienst, Werk, Verpflichtung u. ä.¹². Versucht man, ausgehend von der Rechts-Grundformel („ius est ad alios“), den Sachverhalt weiter zu präzisieren, so kann man das Recht mit „Drittbezügen“ oder „Drittverhältnissen“ (personeller Art) umschreiben¹³. Ein „Drittverhältnis“, ein „Drittbezug“ dieser Art steht auch in der Mitte des Christentums: Gott ist Gott im Fleische; der Vater sendet den Sohn, um den Menschen-im-Geiste zu konstituieren. Damit ist zugleich der begrenzende und verbindende Bezug zu den je anderen Menschen gegeben, da ja alle in gleicher Weise, aber doch als je einzelne Personen und Individuen, in dieses Verhältnis gerufen sind. Das Gemeinte läßt sich theologisch vielleicht am besten durch die Kategorie der *Mittlerschaft* ausdrücken: Der Sohn vermittelt den Vater im Geist, er vermittelt Gott hinein in die Mitmenschlichkeit. Der Mitmensch seinerseits vermittelt Gott, d. h. mein Bezug zu ihm entscheidet über mein Gottverhältnis. Der Sohn vermittelt die entzweite Menschheit in die Gemeinschaft mit Gott. Es ist die „Heilsgerechtigkeit selbst im Ereignis“ (G. Söhngen)¹⁴, die ursprünglich und im Wesen *ius divinum* meint. Insofern die Kirche diese Drittbezüge abbildet und fortsetzt (Wortverkündigung, Schlüsselgewalt usw. — zu verstehen als personale

Der Beitrag der evangelischen Rechtstheologie zu einer katholischen Fragestellung, in: A. SCHEUERMANN / G. MAY (Hrsg.), *Ius Sacrum* (= Festschrift K. MÖRSDORF), München — Paderborn — Wien 1969, 53—67. Ich nehme aus der Arbeit für diesen Beitrag einige Anregungen auf.

¹¹ Vgl. z. B. O. v. NELL-BREUNING in W. BRUGGER (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg—Basel—Wien 1976, 318—321 (Art. „Recht“).

¹² DOMBOIS hat zusammenfassend herausgestellt, wie sich die grundlegenden Relationen im Alten und Neuen Testament konkretisieren, sei es in mehr religiös-sachlichen Bezügen: Bund, Testament, Repräsentation usw., sei es in mehr religiös-kommunikativen: Bote, Herold, Gesandter, Zeuge. A. a. O., 90 ff.

¹³ „Recht auf“ ist ja immer „Recht gegenüber“ (anderen Personen) oder „innerhalb“ (von Personengruppen), d. h. der Drittbezug ist dem Recht konstitutiv. Recht ist Bezug: Anspruch und Anspruchsanerkennung.

¹⁴ Dazu besonders G. SÖHNGEN, *Grundfragen einer Rechtstheologie*, München 1962. Die Wendung findet sich S. 63. Überhaupt ist SÖHNGEN in vielen Gedanken unübertröffen und immer noch heranzuziehen, wenn es grundlegend um die Fragen einer Rechtstheologie geht.

Vorgänge), ist sie grundsätzlich mit hineingenommen in die „Heilsgerechtigkeit selbst im Ereignis“. Kirche in einer aller Theologie vorgeordneten, d. i. *transzendentaltheologischen* Perspektive ist *iuris divini*, noch vor allen Einzelelementen der Verfassung und erst recht vor aller positiven Gesetzgebung.

Eine besondere Gestalt hat der Drittbezug, insofern er die Relation zu denen vor uns und zu denen nach uns meint. Der christliche Glaube wird vermittelt von Generation zu Generation, wird weitergegeben in der Dynamik gelebter Tradition. Das bedeutet einerseits die Verpflichtung der Übernahme des Überkommenen. Es bedeutet aber zugleich, im Sinne der Selbständigkeit und je eigenen Erfahrung jeder Generation und Zeit, das Überlieferte im Kontext der jeweiligen Bedingungen, Möglichkeiten und Erfahrungen einer Zeit, aus diesem Kontext heraus zu rezipieren, zu leben und zu gestalten. Nicht einfach eine formale Übersetzung des Christentums in eine jeweilige Zeit ist gefordert; die Botschaft will in der Zeit, aus der Zeit heraus gehört werden. Damit verschiebt sich der oben skizzierte, dritte Komplex von Einwänden schon im Ansatz (ob es überhaupt möglich sei, das *ius divinum*, das immer in menschlich vermittelter Gestalt auftritt, in seine beiden „Komponenten“ — *sit venia verbo* — aufzugliedern). Um der Identität der christlichen Botschaft willen ist es unbedingt nötig, die Frage nach dem „Göttlichen“ zu stellen. Die Antwort kann aber nicht allein auf gnoseologischer Ebene gegeben werden, rückblickend allein auf die Zeit des Ursprungs, sondern vollzieht sich gleichsam in bewährender, durchhaltender Erfahrung im Umgang mit der Sache Jesu. Wo sich diese Sache in verschiedenen menschlichen Gestaltungen einer jeweiligen Zeit überzeugend, lebbar durchsetzt, dort hat sich Gott in seinem Anspruch durchgesetzt, dort ist „göttliches Recht“ erwiesen. Dabei ist freilich nicht auszuschließen, daß unter anderen soziokulturellen Bedingungen und Möglichkeiten des Menschseins das *ius divinum* in anderen Gestalten begegnet. Es ist nicht eigentlich ein für allemal festzuhalten, sondern widerstrebt grundsätzlich endgültiger Fixierung in positiver Norm und Satzung. —

Blicken wir auf die gestellten Einwände zurück, so zeigt sich, daß den gestellten „Contra“ viele „Pro“ gegenüberstehen. Sie sind von stärkerem Gewicht als die „Contra“ und machen die Unverzichtbarkeit der Kategorie *ius divinum* deutlich.

2. Zur „Erkennbarkeit“ des „*ius divinum*“

Die letzten Überlegungen führen uns hin zur Frage der „Erkennbarkeit“ des *ius divinum*. Wenn das Wort „Erkennbarkeit“ in Anführungszeichen gesetzt ist, so soll angedeutet sein, daß es um ein Innwerden des „göttlichen Rechtes“ geht, das in gnoseologischen Dimensionen nicht aufgeht. Wir sind außerdem noch auf Kategorien wie Erfahrung und Praxis verwiesen, wenn wir des „göttlichen Rechtes“ innwerden wollen.

Um dies deutlicher in den Blick zu bekommen, gehen wir von der traditionellen Argumentation aus, *ius divinum* zu bestimmen: Ein Gebot oder eine Einrichtung sind dann *iuris divini*, wenn sie unmittelbar von Gott kommen bzw. eine Herleitung von Jesus Christus erwiesen werden kann. Vermittelt sind uns diese Weisungen und Satzungen durch Schrift und Tradition. Angesichts der neueren, exegetischen und historischen Forschungen hat Karl Rahner schon vor längerer Zeit vorgeschlagen, etwa die These einer Einsetzung der Sakramente durch den historischen Jesus „aufzuheben“ in der These vom Ursakrament Kirche: Historisch bezeugte Einsetzungsworte z. B. für die Sakramente lassen sich ja kaum finden. Vielmehr könne die Einsetzung eines Sakramentes auch so erfolgt sein, daß sich die von Jesus Christus gewollte und eingesetzte Kirche in diesen Zeichenhandlungen grundlegend vollzieht¹⁵. Die These von der Kirche als Ursakrament ist von unschätzbarem Wert in der neueren Ekklesiologie, hat bekanntlich auch das Kirchenbild des Zweiten Vatikanums beeinflußt. Was aber die Problematik eines *ius divinum* angeht, erscheint mir die Anwendung der These nicht unbedingt notwendig, ja, dem stehen wichtige Überlegungen im Wege. Erstens sollte man die Rückführung der zur Diskussion stehenden Weisungen auf Jesus Christus nicht ohne Not ersetzen durch die Rückführung auf eine sich aussagende und entfaltende Kirche. Christus als Ursprung und Grund des Glaubens — der „historische Jesus“ in Identität mit dem „auferstandenen Christus“ — ist noch allemal erster „locus theologicus“¹⁶. Zweitens wird es noch schwieriger, von der frühen Kirche geschaffene Einrichtungen *iuris divini* zu legitimieren, wenn man über die sich in den kanonischen Schriften ausdrückende Zeit hinausgeht. Entweder man verzichtet weitgehend darauf, Konkretes zu benennen, oder man muß sich erst recht schwierigen Ein- und Abgrenzungen zuwenden (z. B. der Frage, wann und wo der Monoepiskopat die Kollegialform abgelöst hat oder umgekehrt, wann die Zeit möglicher, grundlegender Strukturenbildung — *iuris divini* — nun endgültig angeschlossen ist, u. ä.)¹⁷.

Diesen Gesichtspunkten tragen die folgenden Überlegungen vielleicht eher Rechnung. *Erstens*: Bei der Frage *des ius divinum* sind zunächst einmal solche Gestaltungen und Weisungen in den Blick zu nehmen, die auf Jesus Christus zurückgehen. Dabei ist die Identität von „Historischem“ und „Auferstandenen“

¹⁵ K. RAHNER, Kirche und Sakramente (= QD 10), Freiburg—Basel—Wien 1963.

¹⁶ Natürlich haben wir zu Jesus Christus Zugang über Schrift und Tradition (als „loci theologici“ im technischen Sinne). Es wäre aber eine bedenkliche Engführung, diese vor allem funktional an der Kirche zu sehen (Schrift = Buch der Kirche). Zuerst handelt es sich um Gestaltungen Christi und seines Geistes selber. In der gesamten Frage scheinen mir die Beiträge einer Marburger Ringvorlesung sehr anregend: C. H. RATSCHOW (Hrsg.) *Sola Scriptura?*, Marburg 1977.

¹⁷ Die weitere Präzisierung von „Urkirche“ — nach Begriff und Sache — scheint mir dringendes theologisches Resultat zu sein. Vgl. vorläufig LThK X, Sp. 555—557 („Der dogmatische Begriff der Urkirche“, W. BREUNING).

vorausgesetzt, jedoch braucht prinzipiell die Frage nicht unterdrückt werden, was denn nun auf den „Historischen“ zurückgeht. Die Exegese ist ja heute in den diesbezüglichen Möglichkeiten optimistischer als noch vor wenigen Jahren. So wird man die Mehrheit der Exegeten auf seiner Seite haben, wenn man die Haltung des Dienens, die Verkündigung der Königsherrschaft Gottes und des Eingehens des Menschen in sie, evtl. auch das Ethos der Nachfolge und ein Mahl des Gedächtnisses (im Hinblick auf Jesu Tod) auf den historischen Jesus zurückführt. Es ist die „Heilsgerechtigkeit selbst im Ereignis“, deren Strukturen *in nuce* am Tun und Predigen des historischen Jesus abgelesen werden können. Dazu treten dann jene Weisungen und Anordnungen, die die überwiegende Zahl der Exegeten dem Auferstandenen zuschreibt. Hierzu gehören der Auftrag zur Verkündigung, zur Taufe, die Binde- und Lösegewalt, ein „Amt“ im weitesten Sinn. Dazu gehören auch die prinzipiellen Bejahungen von Grundaussagen des Alten Testaments (wie Gottes- und Nächstenliebe), aber auch keimhafte Formulierungen dessen, was später als „lex aeterna“ (bzw. „Naturrecht“) bezeichnet wird¹⁸. Meines Erachtens kann so ein Grundbestand an *ius divinum* erreicht werden, der auch interkonfessionell kaum bestritten ist. Gleichzeitig wird auf diese Weise der — kaum weginterpretierbaren — Aussage des Lehramtes Rechnung getragen, daß bestimmte Grundweisungen und Grundverfügungen eben von Jesus Christus selber kommen: „Dominus instituit.“ *Zweitens*: Ebenso unbestritten ist, daß viele Fragen — wie etwa die Einsetzung der Sakramente, die Einrichtung und Wertigkeit des Episkopats u. ä. — auf diesem Wege nicht mehr beantwortet werden können. Die Spekulation z. B. darüber, welche Weisungen der Apostel direkt auf Jesus Christus (den „vorösterlichen“ oder den „auferstandenen“) zurückgehen, trägt nicht viel aus. Zwar ist grundsätzlich möglich und theologisch richtig, den im apostolischen Schrifttum (im weitesten Sinne) bzw. in der apostolischen Grundgestalt der Überlieferung vorfindlichen Anordnungen verbindlichen Charakter zuzusprechen, da ja die Offenbarung erst „mit dem Tod des letzten Apostels“ abgeschlossen ist (welche Angabe man zeitlich gewiß nicht pressen darf). Jedoch ist ebenso zu beachten, daß sich dort nur wenige, umfassende und eindeutige, Anordnungen finden. Was die Grundstrukturen der Kirche und des kirchlichen Lebens angeht, so stehen bekanntlich viele Ordnungen nebeneinander,

¹⁸ Dem Alten Testament müßte man bei eingehenderer Behandlung der Thematik des *ius divinum* besonderen Raum widmen. Dabei müßte grundsätzlich davon ausgegangen werden, wie das Verhältnis von Altem und Neuem Testament prinzipiell zu verstehen ist. Vgl. H. WAGNER, Das Alte Testament in der Fundamentaltheologie, ThGl 67, 1977, 361—372. Zum Verhältnis Altes Testament/Natargesetz/Gesetz Christi finden sich erwägenswerte Überlegungen bei F. McDONAGH, The Natural Law and the Law of Christi, in: Festschr. MÖRS DORF (vgl. Anm. 10), 69—81.

haben nebeneinander Geltung¹⁹. So muß wohl ein anderer Weg beschritten werden, wenn auch der Rekurs auf die apostolische Verkündigung nicht sehr ergiebig ist.

In den letzten Jahren hat sich mehr und mehr die — durchaus nicht neue, aber doch neu erarbeitete — Ansicht durchgesetzt²⁰, daß die klassische Aufzählung der Fundorte theologischer Aussagen — Schrift, Tradition, Lehramt usw. — nicht ausreicht. Vielmehr begegnet das Wort Gottes auch in der Welt des Menschen, diese gehört zum Ereignis des Evangeliums hinzu. Grundgelegt ist dies in der Menschwerdung Gottes: Menschsein ist Ort des Evangeliums. Die Welt des Menschen ist aber nicht nur Raum und Medium für die Menschwerdung, sondern gehört in gewisser Weise zum Inhalt des Evangeliums. „Wenn das Evangelium aber nicht nur eine vergangene historische, sondern ebenso eine gegenwärtige und in die Zukunft hinein offene Größe darstellt, dann kann das in der jeweiligen Situation gebotene Zeugnis des Evangeliums nicht eine bloße Konklusion oder Anwendung früherer Zeugnisse sein. Das Evangelium entsteht vielmehr in der jeweiligen Situation gewissermaßen schöpferisch neu. *In dem Sicheinlassen auf die Situation muß sich herausstellen, was hier und heute Evangelium heißt*“²¹.“ Meiner Ansicht nach ist diese Erkenntnis auch für die Problematik des *ius divinum* bedeutsam. Wenn unter neuen Bedingungen des Christseins und christlichen Gemeinschaftslebens neue Formen kirchlicher Gestaltung (um beim Beispiel der kirchlichen Grundstrukturen zu bleiben) als der Absicht und dem Geist Jesu entsprechend erkannt werden; wenn sie sich als glaubwürdige Substrukturen christ-

¹⁹ Es wird bei diesen Überlegungen keineswegs die Offenbarungspotentialität der apostolischen Überlieferung angezweifelt. Daß die apostolische Überlieferung in den Vorgang der Christusoffenbarung selbst hineingehört, die apostolische Verkündigungsgestalt und die Gottesoffenbarung also nicht zu trennen sind, ist Gemeingut der katholischen Theologie. Die letzte Begründung dafür liegt in der Identität von Jesus, den die historisch-kritische Vernunft erreicht, und dem Christus des Glaubens. Vgl. schon bei G. SÖHNGEN, Überlieferung und apostolische Verkündigung (eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen), in: DERS., Die Einheit in der Theologie, München 1952, 305—323. Aus neuerer Zeit vgl. u. a. die Untersuchungen A. VÖGTLES zum geschichtlich-explikativen Charakter der Christusoffenbarung, z. B. Die hermeneutische Relevanz des geschichtlichen Charakters der Christusoffenbarung, in: DERS., Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung, Düsseldorf 1971, 16—30. Es ist der *erhöhte Christus selbst*, der durch seinen Geist bei diesem explikativen Fortschreiten der Offenbarung am Werk ist (vgl. die vielen biblischen Belege a. a. O., 29). Eben deshalb ist mir auch so wichtig, daß das „*Dominus instituit*“ in der Frage des *ius divinum* erhalten bleibt. — Was die obige Aussage angeht, daß es im Neuen Testament eine Vielfalt von Ordnungen nebeneinander gebe, so genügt es, ganz global auf die äußerst umfangreiche Literatur zu verweisen, die in den letzten Jahren zum neutestamentlichen Amts- und Kirchenverständnis erschienen ist.

²⁰ Dazu etwa W. KASPER, Die Welt als Ort des Evangeliums, in: DERS., Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 209—223. Vgl. auch H. WAGNER, Theologie und Wirklichkeitserfahrung, ThQ 157, 1977, 254—264.

²¹ W. KASPER, a. a. O., 222 (Hervorhebung von mir).

lichen Zeugnisses bewähren, dann steht nichts im Wege, sie als „göttliches Recht“ zu betrachten. Der in jeder Zeit wirkende Geist ist sein Ursprung und Grund: Dieser Geist soll ja nicht nur „erinnern“, sondern Wort und Werk Christi auch vergegenwärtigen (vgl. Joh 14, 26; 15, 26).

Der Einwand liegt nahe, daß man auf diesem Wege ja letztlich jede beliebige Struktur als „göttlichen Rechts“ ausgeben kann. Dem ist entgegenzuhalten, was oben als Überzeugung, Lebbarkeit und somit Bewährung bezeichnet wurde. Wie könnte das Wirken des Geistes anders konstatiert werden, als so, daß er die Strukturen und Gestaltungen durchsetzt, die er durchsetzen will? Ferner ist auf die Rückbindung an das Zeugnis der Schrift zu verweisen, wodurch dieser zweite Grundgedanke — Erkenntnis des *ius divinum* aus der Wirklichkeit der Welt — mit dem ersten verbunden ist. Eine vor dem Anliegen Jesu verantwortete und von diesem geleitete *relecture* der Schrift gestattet nicht nur, sondern fordert geradezu, bestimmte Formen und Sachverhalte als unabdingbar und gültig zu bezeichnen, andere als nicht akzeptabel abzulehnen. Insofern sich diese in das von Jesus Christus selbst aufgewiesene „Grundmuster“ einfügen lassen, bleiben sie in der Dimension der Sache Jesu, seiner Nachfolge²². In diesem Sinne kann man sagen, daß die frühe Christenheit ein Amt, ein gegliedertes Amt, das unter den damaligen historischen Umständen gewachsen ist, bei neuer Lektüre der Schrift als göttlich gewollt erkannt hat. Im gleichen Sinne wird man auch sagen können, daß ein Amt der Einheit, als den Petrustexten der Schrift entsprechend, im Rahmen von Verkündigung und Glaubenszeugnis als notwendig und insoweit als „göttlichen Rechts“ erkannt wurde.

Dementsprechend ist, wie schon angedeutet, bei der Frage der Irreversibilität von Sätzen *iuris divini* zu differenzieren. Insofern die Rückbindung an Jesus Christus, sein aus der Heiligen Schrift erkennbares Wollen und Tun — also die Rückbindung an das „Dominus instituit“ — bleiben muß, ist das *ius divinum* sicher irreversibel. Insofern aber dieses „Dominus instituit“ entsprechend den Bedingungen und Erfahrungen einer Zeit sowohl neu erkannt wird als auch neue Gestalt annehmen kann, ist es nicht irreversibel.

3. „*Ius divinum*“ und ökumenisches Gespräch

Es bleibt noch, aus allem Gesagten einige Folgerungen für das ökumenische Gespräch zu ziehen, denn das Problem ist ja, wie aufgewiesen, von äußerster Relevanz für das Gespräch zwischen Kirchen und Konfessionen. Vier Gedankenkomplexe — im folgenden nur skizziert — scheinen mir in dieser Hinsicht besonders wichtig und erwägenswert zu sein.

²² Das heißt, daß z. B. kirchliche Ordnungen und Setzungen, die sich nicht insgesamt und im einzelnen vor dem Ethos der Diakonie verantworten können, niemals mit dem Anspruch auftreten können, *iuris divini* zu sein.

Erstens: Die unterschiedlichen konfessionellen Bestimmungen dessen, was denn göttliche Grundverfügungen im Blick auf Kirche sind und was nicht, darf man nicht unter einem starren Schema „wahr-falsch“ angehen. Ohne einer Beliebigkeit der Wahrheit das Wort reden zu wollen, sei auf jene Arten des Vorverständnisses verwiesen, die ganz sicher aus der jeweiligen konfessionellen Zugehörigkeit erwachsen. Daß eine Konfession das Papsttum „einstimmig“ bejaht, die andere es ebenso „einstimmig“ ablehnt, hat ja sicher nicht einfach in Unbelehrbarkeit hier oder dort seinen Grund, sondern hängt damit zusammen, daß es so etwas wie ein konfessionelles Apriori gibt, das hermeneutisch wirksam sein muß²³. Mehr noch: Wahrheit hat auch mit „Beständigkeit“ und „Treue“ zu tun. Nach der Bibel ist Gott „wahr“, weil er „beständig“ und „treu“ ist. Wenn es möglich ist, christliche Existenz unter bestimmten Formen glaubend, hoffend und liebend zu vollziehen, dann ist eine Bewährung solcher Formen gegeben, dann erhalten sie für eine bestimmte christliche Tradition den Charakter des zutiefst Wahren. Kann es verkehrt sein, sie als „göttlichen Rechts“ zu bezeichnen, auch wenn sie nicht den Formen anderer christlicher Traditionen entsprechen²⁴?

Zweitens: Das ökumenische Nachdenken um die Grundstrukturen der Kirche, wie sie sich wieder als die eine Kirche darstellen soll (und dies ist ja der eigentlich ökumenisch bedeutsame Punkt am Problem), wird sich vor allem der Gegenwart zuwenden. Die Heilsgerechtigkeit Gottes im Ereignis soll auch heute Ereignis werden, sich entsprechend den Strukturen und Bedingungen des Heute durchsetzen. Es ist also nach den besonderen Bedingungen des Heute zu fragen, um die von Gott (heute) gewollte Form des Amtes zu finden. So könnten etwa die Einheitstendenzen unserer Zeit sehr wohl den Gedanken eines Amtes der Einheit *iuris divini* nahelegen²⁵, allgemeine Strukturen und Formen der Verflechtung und Kommunikation unter den Menschen könnten die christlichen Konfessionen insgesamt vor das Problem stellen, dies in den Formen ihrer Ämter zum Ausdruck zu bringen (etwa weltweite Formen der demokratischen Repräsentation).

Drittens: Unmittelbar damit zusammen hängt eine weitere Überlegung. In der Diskussion um den Primat ist mehrfach darauf hingewiesen worden, daß Symbole nicht einfach und ohne Schaden ausgetauscht werden können. Da aber die grundlegenden Strukturen der Kirche weitgehend Symbolcharakter tragen — entsprechend der Grundgestalt der Kirche als Ursakrament —, können sie auch nicht nach

²³ Dazu u. a. meine Überlegungen in der Einleitung zu H. WAGNER, *An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems*, Frankfurt 1973, 4 ff. Das „frühkatholische Problem“ ist geradezu ein Musterbeispiel für jenes konfessionelle Apriori.

²⁴ Wenn dem nicht so wäre, könnte die Würzburger Synode ja kaum die Vielheit der Traditionen der verschiedenen Konfessionen als legitime Vielfalt würdigen. Vgl. Synodenbeschluß *Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen*, 4.33.

²⁵ In diese Richtung gingen die Überlegungen beim katholisch-lutherischen Dialog über den päpstlichen Primat. Vgl. den Beginn dieses Aufsatzes und Anm. 1.

Beliebigkeit ausgewechselt werden. Sie sind ja auch nicht nach Beliebigkeit eingeführt worden, stehen vielmehr im Nexus gewachsener, christlicher Erfahrung im Umgang mit der Botschaft Jesu. Wie aber der Logos seine bleibende „Zeichenhaftigkeit“ in der menschlichen Gestalt des Jesus von Nazareth hat, so läßt sich auch vorgegebene Erfahrung nicht überspringen, sondern muß in neue Erfahrungen integriert, in diesen „aufgehoben“ werden. Wie es einerseits richtig ist, daß kirchliche Strukturen aus den Bedingungen der Zeit neu legitimiert und sogar geprägt werden müssen, kann es andererseits nicht legitim sein, vorgegebene Ausdrucksformen kirchlicher Grundgestalt nach Belieben zu überspringen. Die Gebundenheit an die gewachsene Tradition und der Blick auf das Heute schließen einander nicht aus, sondern sind beides wesentliche Dimensionen christlicher Tradition. Die Kirche selbst kann man geradezu als die Aktualisierung eines solchen Traditionsvorganges bezeichnen und verstehen. Sie ist „Institution“, vollzieht sich aber unter den Bedingungen des Heute. Sie ist Heilssakrament, d. h. vergegenwärtigt das *Christusgeschehen*, das sich in einer genau zu bezeichnenden Zeit abgespielt hat. Sie *vergegenwärtigt* es, d. h. sagt es in eine Zeit hinein, daß es begreifbar und faßbar wird²⁶.

Viertens: Hilfreich für das ökumenische Gespräch scheinen mir Unterscheidungen zu sein, die im Zusammenhang mit dem *ius divinum* in letzter Zeit neu ins Gespräch gebracht wurden²⁷: Soweit wir heute erkennen, gehören Grundverfügungen wie Abendmahl, Verkündigung usw. zu einem „inneren Kreis“ göttlicher Setzung, zum inneren und primären Bestand göttlichen Rechts, zum „esse Ecclesiae“ schlechthin. Damit ist aber nicht alles gesagt. Entsprechend der sakramentalen Struktur der Kirche, nach der sie ihr Inneres in einer der Zeit erkennbaren Weise aussagen muß, kann das Kirche-Sein (wie ja auch das Christsein) mehr oder weniger gut verwirklicht sein. Um das „bene esse Ecclesiae“ mühen sich die Konfessionen — je für sich und miteinander — entsprechend den Postulaten und den Bedingungen der Zeit. Damit ist ein weiterer Kreis bezeichnet, dessen Charakter „göttlichen Rechts“ sich aber erst in der Bewährung erweist — dann nämlich, wenn es gelingt, durch jene Formen und Strukturen hinzugelangen zum „plene esse Ecclesiae“. Dann aber ist die Zeit der Kirche erfüllt. Zeichen und Bezeichnetes fallen zusammen. „Dann folgt das Ende, wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft vernichtet hat und seine Herrschaft Gott dem Vater übergibt“ (1 Kor 15, 24).

²⁶ In diese Richtung gehen die sehr anregenden Überlegungen von H. DÖRING, Das „*Ius divinum*“ des Petrusamtes — Ansätze zu einem gemeinsamen Verständnis, Cath 37, 1977, 273—304.

²⁷ Vgl. A. DULLES, *Ius divinum as an Ecumenical Problem*, ThSt 38, 1977, 681—708.

4. Zusammenfassung

Die Kategorie *ius divinum* ist für das heutige theologische Denken kaum zu entbehren. Den Begriff durch einen anderen zu ersetzen, wäre angesichts der fortbestehenden Sachproblematik eher verwirrend. Eine Prüfung der gängigen Einwände im einzelnen zeigt gerade die relative Unverzichtbarkeit jener Kategorie auf.

Die Problematik des *ius divinum* hat einen zentralen Punkt in der Frage nach seiner Erkennbarkeit. Gegenüber dem Versuch „historischer“ Ableitung aus der Schrift einerseits und dem Rekurs auf den Selbstvollzug der Urkirche andererseits läßt sich Zugang zur Erkenntnis des „göttlichen Rechts“ auf folgendem, „doppelbahnigen“ Weg finden: „Göttliches Recht“ wird aus der Schrift erkannt, insofern diese Zeugnis über den historischen Jesus und Weisung des im Heiligen Geist gegenwärtigen, erhöhten Christus ist; „göttliches Recht“ wird aus der jeweiligen Zeit und Wirklichkeit erkannt, wobei jedoch der Rückbezug auf Jesus Christus, wie er in der Schrift bezeugt ist und sich bezeugt, heuristisches Prinzip bleibt („relecture“ der Schrift). Das gewachsene Symbol- und Formverständnis in den einzelnen, als *ius divinum* erkannten Sätzen und Setzungen bleibt Korrektiv. In der Frage der Irreversibilität ist entsprechend diesen Einsichten zu differenzieren.

Im ökumenischen Gespräch über „göttliches Recht“ ist der dem konfessionellen Apriori folgenden Hermeneutik Rechnung zu tragen. Bei der Reflexion auf Strukturen der angestrebten Kirche ist besonders den Anforderungen und Erkenntnissen der Zeit Rechnung zu tragen, bei grundsätzlicher Treue gegenüber den Grundverfügungen, wie sie in der Schrift bezeugt und in christlicher Geschichte gewachsen sind.

Es sei zum Schluß noch die Bemerkung gestattet, daß es sich bei vorliegenden Ausführungen nur um einen fragmentarischen Versuch handelt, der noch nach vielen Seiten hin zu erweitern und zu begründen wäre. In der Problematik des „göttlichen Rechtes“ ist noch manche Anstrengung vonnöten.

Überlegungen zur neueren Entwicklung der Wort-Gottes-Theologie

Mit wachsendem Interesse beschäftigt sich das wissenschaftliche Denken unserer Tage mit dem menschlichen Sprachelement des Wortes. Sowohl im philosophischen als auch im theologischen Bereich wendet man sich einer sorgfältigen Analyse des Wortgeschehens zu, um den Menschen tiefer in der Verwirklichung seines Wesens zu ergründen und zu verstehen¹. Dabei wird der anthropologischen Dimension des Wortes besonderer Wert beigemessen². In der modernen Theologie, die sich bewußt an der Heilsgeschichte orientiert und so als heilsgeschichtliche Theologie verstanden werden will³, gilt die Aufmerksamkeit in erster Linie der

¹ Zur Philosophie des Wortes vgl. H. KRINGS, Wort (I. Philosophisch), in: H. FRIES (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe 2, München 1963, 835—845; L. SCHEFFCZYK, Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes, München 1966, 27—107: Das Wort als geschöpfliche Wirklichkeit.

² Vgl. dazu H. VOLK, Wort (III. Theologisch — Wort Gottes), in: Handbuch theologischer Grundbegriffe 2, 872 f. VOLK schreibt: „Auch in der Anthropologie ist das Wort zur hinreichenden Beschreibung des Menschen nicht zu entbehren. Der Mensch ist ein sprechendes Wesen. Das heißt nicht nur, daß der Mensch sprechen kann, sondern daß er als Person sich ganz wesentlich sprechend, sich selbst aussprechend, vollzieht. Person ist wesentlich auf Person hin offen und verwiesen, auf Gott und auf den Menschen hin“ (872). Vgl. auch B. WELTE, Religionsphilosophie, Freiburg—Basel—Wien 1978, bes. 188—207, 224—242. WELTE sieht die Sprache als „ein integrierendes Element des menschlichen Daseins überhaupt. Darum sind wir als Menschen nicht ganz Mensch, wo wir sprachlos bleiben müssen. In der Sprache allererst gewinnt unser Dasein die angemessene Gestalt, die angemessene Klarheit und Festigkeit“ (188); „Sprache ist ursprünglich ein gesamt-leibhaftiges Geschehen“ (224); zur Verkündigung siehe ebd. 211—222.

³ Vgl. R. SCHULTE, Theologie und Heilsgeschehen. Zur Aufgabe heutiger Dogmatik, Essen 1968, bes. 9—53. SCHULTE führt aus: „Wenn auch nicht von allen Theologen uneingeschränkt angenommen noch überall einheitlich begriffen, so ist die ‚Heilsgeschichte‘ ohne Zweifel zu einem theologischen Prinzip ersten Ranges aufgestiegen, das in vielfältiger Weise theologische Einzelforschung wie auch systematische Gesamtdarstellungen der Theologie beeinflusst, ja entscheidend prägt. Wie immer man sich zu dieser heilsgeschichtlichen Tendenz im einzelnen stellen mag, es ist nicht von der Hand zu weisen, daß kein ernsthafter Theologe sie in Zukunft einfach übersehen kann“ (10). Eine Hermeneutik heilsgeschichtlicher Theologie gibt A. DARLAP, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: J. FEINER, M. LÖHRER (Hrsg.), Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik 1, Einsiedeln—Zürich—Köln 1965, 3—156.

göttlichen Offenbarung, die sich des menschlichen Wortes bedient und in der Heiligen Schrift ihren konkreten Niederschlag findet, sowie der Weitergabe der Offenbarungsinhalte in der Verkündigung durch die Kirche⁴.

Die Verkündigung zählt zu den primären Wesensvollzügen der Kirche; ihr hat Christus das Wort sozusagen eingestiftet. Durch die Weitergabe des Wortes setzt sie die Sendung Christi in dieser Welt und für sie fort. Wie Gott der Vater Christus in diese Welt gesandt hat, so sendet dieser seine Jünger aus in die Welt⁵; wie er das Reich Gottes verkündet hat⁶, so sollen seine Jünger die Botschaft vom Reich weitertragen⁷. „Der Herr Jesus rief, nachdem er sich betend an den Vater gewandt hatte, die zu sich, die er selbst wollte, und bestimmte zwölf, daß sie mit ihm seien und er sie sende, das Reich Gottes zu verkündigen⁸.“ Auf diese ihre Aufgabe weist Christus seine Jünger erneut vor seiner Himmelfahrt hin⁹. Darum stand vom ersten Tag an die Verkündigung der Frohbotschaft kraft des Heiligen Geistes im Mittelpunkt der Tätigkeit der jungen Kirche¹⁰. Unter dem Antrieb des Geistes Gottes¹¹ werden die Kirche und in ihr die Verkünder zu Zeugen Jesu Christi, seines Heilswerkes für die Menschen und des durch ihn begründeten Reiches Gottes¹²; in Christus leuchtet die Tiefe der erschlossenen und verkündeten Wahrheit der Offenbarung Gottes und seines göttlichen Heilsplanes auf.

⁴ Vgl. L. SCHEFFCZYK, Ohnmacht und Rettung des Wortes, in: GuL 39 (1966) 406 f.

⁵ Joh 17, 18; 20, 21 (diese Stelle hebt im Kontext der Erscheinung vor den Jüngern am Ostertag den österlichen Charakter ihrer Sendung hervor).

⁶ Mk 1, 14 f.; vgl. Mt 6, 33.

⁷ Mt 10, 7 („Himmelreich“); vgl. Mk 3, 14; Lk 9, 2 („Reich Gottes“), ebenso Lk 10, 9. — Das Thema der Sendung behandelt ausführlich K. H. SCHELKLE, Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes, Freiburg—Basel—Wien ³1965. „Die Apostel werden ausgesandt im Dienst der kommenden Königsherrschaft Gottes. Den Einbruch dieser Herrschaft sollen sie verkünden und ihren Beginn mitwirken...“ (31).

⁸ Vat. II: Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 19.

⁹ Mt 28, 18—20; Mk 16, 15; Lk 24, 47.

¹⁰ Vgl. J. GIBLET, Die Priester „zweiten Grades“, in: G. BARAÚNA (Hrsg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils 2, Freiburg—Basel—Wien und Frankfurt ¹1966, 200 f.; J. LÉCUYER, Das dreifache Amt des Bischofs, ebd. 166—188, bes. 168—174.

¹¹ Vgl. 1 Thess 1, 5; 2, 8 f. 13. — Zur Bedeutung des Heiligen Geistes für das Verkündigungsgeschehen siehe J. HOFINGER, Wirksamer verkünden. Neue Impulse für Glaubensverkündigung und Katechese, Innsbruck—Wien—München 1977, 11 f. Der Verf. betont: „...es ist der Heilige Geist, der den Verkündern die apostolische Kraft einflößt und der sie befähigt, ihre Verkündigung mit den überzeugenden Beweisen von Gottes Beistand und Gegenwart zu begründen“ (12).

¹² Vgl. App 5, 31 f. und die Verheißung des Herrn an die Apostel in Joh 15, 26 f. und App 1, 8 (ähnlich Lk 24, 48 f.). Zum Thema des Zeugnisgebens siehe A. BENGSCHE, Wo steht die Predigt heute?, Berlin 1974, 26—31. Nach BENGSCHE gibt es „überhaupt keine christliche Heilsv Verkündigung, die nicht Zeugnis in der Weise der Weitergabe

Die Bedeutung der Kirche für die Verkündigung besteht in der Tatsache, daß sie — von ihrem Herrn im Geiste aufgerufen, befähigt und beauftragt — das ihr geschenkte Wort und Zeugnis vom Heil in Jesus Christus weitersagt und den Menschen aller Zeiten mitteilt. „Gottes Liebe zu uns wird nur dadurch offenbar und wirksam, daß sie im Wort verkündet wird. Sie besteht geradezu darin, daß sie verkündet werden will¹³.“ Die Kirche ist die mit dem Wort beschenkte und gleichzeitig immer auch die das Wort weiterschenkende; das weitergegebene Wort „drängt zur Wirkung, zur Zeugung von Leben, zur Gründung einer hörenden Gemeinde. Darum ist, wo das Wort Gottes ist, immer *Kirche*. Das Wort schafft“ seinerseits wiederum „Kirche¹⁴“.

Das Wort Gottes, das als *Aufgabe* der Kirche anvertraut ist, ist das *Wort Gottes* an die Menschen. Es bedeutet das Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift überliefert ist und wie es durch die Verkündigung der Kirche auf mannigfache Weise mitgeteilt wird, wie z. B. durch die Lesung der Schrift im Gottesdienst, in seiner Deutung durch Predigt und Homilie und in der Katechese¹⁵. Es kommt hinzu, daß das Wort Gottes weit mehr ist als nur Mitteilung über Gott:

(Paradosis, Tradition) wäre“ (27); er definiert die Verkündigung der Frohbotschaft in der nachapostolischen Kirche als „Predigt, das heißt bevollmächtigtes Reden im Heiligen Geiste, Evangelium und Heilsangebot und in der Bewahrung des anvertrauten Gutes lebendiges Zeugnis“ (29). Vgl. auch F. SCHNITZLER, Ostern und der Heilige Geist, in: Briefe aus der Abtei Gerleve Nr. 25 (1978) 3—11, bes. 6 f.; ferner J. BLANK, Bindung und Freiheit. Das Verhältnis der nachapostolischen Kirche zu Jesus von Nazaret, in: Bibel und Kirche 33 (1978) 19—22, wo der Verf. von Joh 14, 25 ausgeht.

¹³ P. KNAUER, Was heißt „Wort Gottes“?, in: GuL 48 (1975) 13. R. SCHNACKENBURG, Neues Testament und Verkündigung heute, in: Oberrh. Pastoralblatt 59 (1958) 290—295 hebt hervor, daß „der Grundzug unserer Verkündigung die Ansage des göttlichen Heils“ sein muß (291).

¹⁴ SCHELKLE, a. a. O., 68; vgl. KNAUER, a. a. O., 14. — Zur Verkündigung des Wortes als Verwirklichung kirchlicher Sendung siehe W. KASPER, Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart, in: Pastorale. Handreichungen für den pastoralen Dienst. Einleitungsfaszikel, Mainz 1970, 70—76.

¹⁵ Diese verschiedenen Möglichkeiten — und andere mehr als die angeführten — der Entfaltung und der Verwirklichung des Wortes Gottes sind zu berücksichtigen, wenn in der vorliegenden Untersuchung von „Wort Gottes“ die Rede ist. In seinem in Anm. 13 angeführten Art. unternimmt KNAUER den Versuch einer theologischen Begriffsbestimmung von „Wort Gottes“. SCHEFFCZYK, Von der Heilsmacht des Wortes, schreibt, daß das in der Kirche weiterklingende Wort Gottes nicht an eine einzige Ausdrucksform gebunden ist (259). Er hebt allerdings hervor, daß die verschiedenen Formen kirchlicher Verkündigung „nicht alle in gleicher Beziehungsnähe zum kerygmatischen Kerngeschehen stehen werden“ (ebd. 260). — Eine andere Frage, auf die hier nur hingewiesen sein soll, ist die nach den Ereignissen des täglichen Lebens, durch die Gott zu den Menschen „spricht“; vgl. dazu P. BONY, La parole de Dieu dans l'Écriture et dans l'événement, in: La Maison-Dieu 99 (1969) 94—123.

„Es enthält und bringt Gottes Gabe¹⁶.“ Daher ist es nicht nur „ein Wort über Gottes Liebe zum Menschen, sondern als das Angesprochenwerden des Menschen durch Gott das Geschehen dieser Liebe selbst¹⁷“.

Um sich dem Menschen mitzuteilen, geht Gott auf die dialogisch-worthafte Existenz des Menschen ein; er bedient sich des menschlichen Wortes, um in personalen Kontakt mit dem Menschen zu treten: Gottes Wort ergeht im Menschenwort, das menschliche Wort wird zum Ausdruck göttlicher Offenbarung. Diese Gegebenheit macht deutlich, wie sehr christliche Theologie als inkarnatorische Theologie zu verstehen ist¹⁸. Deshalb kann L. Scheffczyk von der „inkarnatorischen Struktur des Wortes Gottes“ sprechen, „die es im ganzen Verlauf seiner Geschichte behalten muß¹⁹“. Die inkarnatorische Struktur ist für das Wort Gottes der Grund seiner Dialektik; es geht um die richtige Verhältnisbestimmung von Gotteswort und Menschenwort. Sie kann nur „vom Charakter des Gotteswortes

¹⁶ SCHELKLE, a. a. O., 61. Vgl. G. KOCH, L. LIES, J. SCHREINER, K. WITTSTADT, Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Hinführung zur Sakramentenlehre (Theologie im Fernkurs 5) Freiburg—Basel—Wien 1976: Vorwort 7 f.

¹⁷ KNAUER, a. a. O., 15. Vgl. auch die Ausführungen über das Wort Gottes als Mittel personaler Gottesbegegnung bei H. WUTZ, Schweigen und Reden in den Exerzitien des heiligen Ignatius, in: GuL 41 (1968) 266—285, bes. 269. Nach WUTZ weiß der Christ, und er erfährt es, daß das Wort Gottes „geschichtlich-kategorial ertönt und antreffbar ist und auch so den Menschen fortwährend anspricht in der Aktualität des Heiligen Geistes. Der Christ wird was er ist dadurch, daß er sich ständig einläßt auf dieses geschichtliche ‚Reden‘ Gottes in Jesus Christus, das in den Heiligen Schriften bezeugt, verwahrt und durch die Kirche Christi ständig verkündet wird“ (269). Vgl. ferner H. VOLK, Zur Theologie des Wortes Gottes, Münster 1962, 27; HOFINGER, a. a. O., 11. — Die Bedeutung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift untersucht J. SCHREINER, Gottes wirkendes Wort nach dem Alten und Neuen Testament. Bibel-theologischer Durchblick, in: G. KOCH, Gegenwärtig in Wort und Sakrament (siehe Anm. 16), 11—47. SCHREINER führt aus, daß die Heilige Schrift das Wort Gottes voller Macht und Tatkraft sieht: es ist von „unwiderstehlicher Macht. Seine ganze göttliche Kraft geht in seine Rede ein; sie entfaltet sich schöpferisch im Werden und Bestehen der Welt, sie greift bestimmend und lenkend in den Lauf der Geschehnisse ein“ (15 f.). Vgl. auch H. SCHLIER, Wort (II. Biblisch), in: Handbuch theologischer Grundbegriffe 2, 845—867; SCHNACKENBURG, a. a. O., 291; SCHELKLE, a. a. O., 57—61 (Macht des Wortes); SCHEFFCZYK, Ohnmacht und Rettung des Wortes, 406 f. spricht vom „Machtcharakter des Wortes“.

¹⁸ VOLK, Zur Theologie, 31—36.

¹⁹ Von der Heilmacht des Wortes, 254. Vgl. auch D. GRASSO, L'annuncio della salvezza. Teologia della predicazione (Historia Salutis 1) Neapel 1966, 148 f.: Il perchè della legge dell'incarnazione. Nach GRASSO läßt sich die Aufgabe der Kirche in der Verkündigung des Wortes Gottes auf die Formel bringen: „continuare nel mondo la missione del Verbo incarnato“ (148). Zum Thema der „lex incarnationis“ und Wort Gottes siehe C. VAGAGGINI, Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale, Rom 1965, 824 f.; SCHULTE, a. a. O., 48—51.

und seiner absoluten Überhobenheit gegenüber allem Menschlichen ausgehen²⁰. Aus der inkarnatorischen Struktur ergeben sich für das Wort Gottes ebenfalls die vielfachen Spannungsmomente²¹, in denen es sich stets befindet; seiner Macht stehen die Hinfälligkeit und Ohnmacht, seiner Stärke seine Schwäche gegenüber²². Die Lösung der anstehenden Problematik — soweit eine solche überhaupt, zumindest für die Praxis, möglich ist — liegt in der theologischen Durchdringung der Wirklichkeit des Wortes Gottes, die ihrerseits „auf eine vorhergehende philosophische Erhellung von Sprache und menschlichem Wort angewiesen (ist), weil Wort Gottes immer im Menschenwort ergeht und somit das natürliche Wort des Menschen das Medium des Wortes Gottes ist“²³.

Einen wesentlichen Beitrag zur theologischen Erarbeitung des Wortes Gottes und seiner Verkündigung in der Kirche hat das Zweite Vatikanische Konzil geleistet. Ohne Zweifel zählte zu seinen Hauptanliegen eine erneuerte und vertiefte Wertung des Wortes Gottes. Die wichtigsten Aussagen und Anregungen des Konzils zu einer Theologie des Wortes Gottes finden sich in der „Konstitution über die heilige Liturgie“²⁴ sowie in der „dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung“²⁵. Die theologischen Aussagen des Konzils über das Wort Gottes

²⁰ L. SCHEFFCZYK, Die Heilsbedeutung des Wortes in der Kirche, in: A. SCHEUERMANN und G. MAY (Hrsg.), *Ius Sacrum* (Festschrift K. MÖRSDORF) München—Paderborn—Wien 1969, 337. Was der Verfasser zunächst vom Wort der Schrift aussagt, wird in den folgenden Ausführungen auch für die Verkündigung dargelegt (337—340), zumal „wenn bedacht wird, daß die Schrift sowohl aus der Verkündigung kommt wie auch für die lebendige Verkündigung bestimmt ist“ (339). „Es ist die Überzeugung der Kirche, daß auch in ihrer Verkündigung Gottes Wort wahrhaft an den Menschen ergeht und die Schrift so erst aktuell zu ihrer eigentlichen Kraft erweckt wird“ (ebd.). In der Predigt gibt die Kirche die „Offenbarung weiter, behütet sie und legt sie authentisch aus“ (340). Vgl. auch DERS., Wort, Wort Gottes, in: *Sacramentum Mundi* 4 (1969) 1402—1413, bes. 1407—1410.

²¹ Vgl. dazu auch WELTE, a. a. O., 212: Der theologische und der anthropologische Pol der Verkündigung.

²² Über die geschöpfliche Fragilität und die Schwäche des Wortes sowie den Mißbrauch, der mit dem Wort getrieben werden kann, handelt ausführlich SCHEFFCZYK, Ohnmacht und Rettung des Wortes, 408—416; der Verf. weist darauf hin, daß die Schwäche des Wortes und die Ohnmacht der Verkündigung „auf Unzulänglichkeiten und Defekte zurückgeführt (werden), die sowohl auf seiten des *Redenden* wie auch auf seiten des *Hörenden* liegen“ (415). Vgl. DERS., Von der Heilsmacht des Wortes, 98—105: Entartungserscheinungen des Wortes. Siehe auch H.-J. RENNKAMP, Gotteswort im Menschenwort. Glaubensaussagen als Ausdruck pastoraler Sorge, in: *Christ in der Gegenwart* (= CiG) 29 (1977) 29 f., bes. 29.

²³ SCHEFFCZYK, Wort, Wort Gottes, 1407.

²⁴ Hier ist bes. Art. 7 zu nennen.

²⁵ Zur Theologie des Wortes Gottes des Vat. II vgl. F. SCHNITZLER, *Ministerium verbi*. Zur Verkündigungstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und bei Augustinus, in: *ThGl* 57 (1967) 440—462; ebenfalls in: *Theologisches Jahrbuch* (Leipzig 1970) 132—157 (im folgenden wird auf diese Veröffentlichung verwiesen); DERS., *La Parola di Dio nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, in: *Potenza e Carità di Dio* 6

lassen sich wie folgt zusammenfassen: 1. Der Inhalt jeglichen Dienstes am Wort ist die Heilsgeschichte²⁶; 2. der eigentlich Handelnde bei der Verkündigung des Wortes Gottes ist Gott selbst — er ist gegenwärtig in seinem Wort und im Diener des Wortes; 3. Gottes Wort besitzt die Kraft, das Heil zu wirken²⁷. Diese Lehre des Konzils stellt nichts Neues in der Theologie dar, doch ist es sein Verdienst, die Theologie des Wortes in ihrem „quasi-sakramentalen“ Wert wiederhergestellt zu haben²⁸. Die Notwendigkeit grundsätzlicher Aussagen zur Theologie des Wortes wurde vom Konzil deutlich erkannt, jedoch war zu keiner Zeit beabsichtigt, eine eigenständige, abgerundete Lehre bzw. Theologie des Wortes Gottes zu entwickeln. Es handelt sich hier um die Wiederentdeckung einer der vielen vergessenen Wahrheiten, die für die frühe Kirche eine Selbstverständlichkeit waren, die aber spätere Jahrhunderte vernachlässigt haben. Zu diesen Wahrheiten zählt das Wort Gottes; zwar hat die Kirche, wie das Konzil ausdrücklich betont, „die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst“²⁹, doch wurden der geistige Wert des Wortes Gottes und seine Bedeutung für das Leben der Kirche vielfach nicht mehr in ihrer ganzen Fülle erkannt. Ein Grund für diese Tatsache

(1969) Nr. 2, 10—14; DERS., Gottes Gegenwart bei der Verkündigung, in: *Unio Apostolica* 13 (1972) Nr. 2, 9—11; J. BAUMGARTNER, Das Verkündigungsanliegen in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils, in: *Liturgie als Verkündigung* (Theologische Berichte 6) Zürich—Einsiedeln—Köln 1977, 123—165 (mit ausf. Literatur). Weiterhin sei verwiesen auf die zahlreichen Kommentare zur Liturgiekonstitution sowie zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung. — SCHEFFCZYK, Ohnmacht und Rettung des Wortes, 407 betont, daß die Bedeutung der Verkündigung des Wortes nicht nur an einzelnen Stellen des Konzils hervortritt, sondern: „Das Konzil als ganzes darf vielmehr als ein Geschehen der Verkündigung verstanden werden, in dem die Kirche mit ihrem Wort die Gläubigen wie die ganze Welt anspricht.“ Vgl. dazu die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Art. 1 (Vorwort). — J. MOINGT, Caractère et ministère sacerdotal, in: *RechSR* 56 (1968) 584 macht darauf aufmerksam, daß in den Konzilsdokumenten selbst ein Fortschritt („une certaine progression“) bezüglich der Verkündigung als Hauptaufgabe des Priesters zu beobachten ist.

²⁶ Zur Heilsgeschichte als Mittelpunkt der Theologie des Vat. II schreibt E. SCHILLEBEECKX, *Besinnung auf das Zweite Vatikanum*, Wien—Freiburg—Basel 1966, 13: „Kein einziges Konzil hat in seinen sämtlichen Dokumenten so klar den Begriff der ‚historia salutis‘, der Heilsgeschichte, wieder erneuert.“ Vgl. auch H. SCHMIDT, *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text — Vorgeschichte — Kommentar* (Herder-Bücherei 218) Freiburg—Basel—Wien 1965, 131—167.

²⁷ SCHNITZLER, *Ministerium verbi*, 132.

²⁸ SCHILLEBEECKX, a. a. O., 12. „Die Erneuerung eines allgemein-liturgischen und besonders des eucharistischen Wortgottesdienstes — der früheren sogenannten Vormesse — ist davon die konsequente Folge“ (ebd.).

²⁹ Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Art. 21. Vgl. dazu den Kommentar von J. RATZINGER in: *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil* 2 (1967) 572; BAUMGARTNER, a. a. O., 125.

liegt — zumindest für die Zeit seit dem 16. Jahrhundert — in der erklärlichen Reaktion auf die einseitige Betonung des Wortes bei den Reformatoren. An sich hätte der Nachdruck, mit dem die Reformatoren das Wort Gottes zum Mittelpunkt kirchlichen Lebens machten, von der damaligen Kirche durchaus positiv gewertet werden müssen; jedoch reagierte die Theologie mit einer betonten Hervorkehrung der Sakramente gegenüber dem Wort. So wurden durch Jahrhunderte einseitig die reformatorischen Kirchen schlechthin als „Kirchen des Wortes“, die katholische Kirche als „Kirche der Sakramente“ bezeichnet. Es ist sicher ein Verdienst der Ökumenischen Bewegung und ihrer Theologie, daß diese Frontstellung abgebaut wurde³⁰. Auch kann nicht geleugnet werden, daß von der protestanti-

³⁰ Vgl. dazu J. FEINER und L. VISCHER (Hrsg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg—Basel—Wien und Zürich 1973, 586—588: Wort und Sakrament. „Man muß nur einmal die historisch bedingten Mißverständnisse und die in der Hitze des Streites getätigten Überakzentuierungen ausräumen, dann stößt man zu den Kernproblemen vor. Diese aber können wir heute leichter und mit größerer Hoffnung in Angriff nehmen als in der Vergangenheit. Teilweise zeigen sich schon Übereinstimmungen. Auch die katholische Lehre kennt keine eigentliche Nebenordnung von Wort (Evangelium) und Sakrament, als seien das zwei bzw. viele für sich gegebene Weisen, wie dem Menschen unabhängig voneinander die Gnade Gottes zuteil wird. Wort und Sakrament durchdringen sich“ (587 f.). Vgl. auch G. KOCH, Wort und Sakrament als Wirkweisen der Kirche. Dogmatische Überlegungen, in: G. KOCH, Gegenwärtig in Wort und Sakrament (siehe Anm. 16) 49—56, bes. 52 f. KOCH kommt zu dem Ergebnis: „Für die Gegenwart läßt sich feststellen: In den Kirchen der Reformation wird die Bedeutung der Sakramente bis zu einem gewissen Grad neu erkannt; die katholische Kirche hat die Heilsbedeutung der Wortverkündigung neu bzw. wiederentdeckt“ (55 f.). Nicht wenig erstaunt ist man allerdings, wenn man vor diesem Hintergrund folgende Worte von R. SCHUTZ und MUTTER TERESA liest: „Jesus Christus, wir danken dir dafür, daß die katholische Kirche die Kirche der Eucharistie ist... daß die evangelischen Kirchen die Kirchen des Wortes sind... Das Beste, die besondere Gabe der evangelischen Kirchen ist es, die Kirchen des Wortes zu sein... Die katholische Kirche ist die Kirche der Eucharistie. Darin liegt ihre besondere Gabe“, veröffentlicht in: CiG 29 (1977) 60: Das Beste von uns selbst. — Zur einseitig akzentuierten Auffassung der Kirchen siehe K. BARTH, Die kirchliche Dogmatik I, 1: Die Lehre vom Wort Gottes, München 1935, 65 f. — Eine gute Einführung in die hier anstehende Problematik und die verschiedenen Auffassungen der beiden Kirchen bietet L. BOYER, Wort—Kirche—Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht, Mainz 1961. Zur Frage nach dem Stellenwert der Offenbarung sowie zur Dialektik Autorität des Wortes — Autorität der Kirche vgl. H. FRIES, Die theologische Situation vor dem Konzil, in: W. SANDFUCHS (Hrsg.), Die Kirche und das Wort Gottes (Arena-Taschenbuch 131) Würzburg 1967, 11—26, bes. 16—23. Was die neuere theologische Entwicklung dieser entscheidenden Frage nach Wort und Sakrament sowie ihrer gegenseitigen Zuordnung betrifft, so sei verwiesen auf E. JÜNGEL, K. RAHNER, Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung (Ökumenische Forschungen. Kleine ökumenische Schriften 6) Freiburg—Basel—Wien 1971; KOCH, a. a. O., bes. 69—83: Wort und Sakrament als Grundweisen kirchlichen Heilswirkens; R. SCHULTE, Die Wort-Sakrament-Problematik in der evangelischen und katholischen Theologie, in: Liturgie als Verkündigung (Theologische Berichte 6) 81—122 (ausf. Literatur 120—122).

schen Theologie wichtige Denkanstöße für eine Theologie des Wortes auf katholischer Seite ausgegangen sind³¹. Diese Situation, vor die die katholische Theologie gestellt wurde und die es zu meistern galt und auch weiterhin zu meistern gilt, beschreibt W. Kasper treffend, wenn er sagt: „Die Schrift kennt... eine sehr entfaltete Theologie des Wortes, aber nicht ebenso eine allgemeine Theologie der Sakramente; sie kennt nur einzelne Sakramente. Umgekehrt kennt die kirchliche Lehre eine sehr ausgebaute allgemeine Sakramententheologie, aber nur in sehr rudimentären Ansätzen eine Theologie des Wortes³².“ Das Konzil hat sich dieser Situation und der mit ihr verbundenen Aufgabe gestellt; ohne polemische Absichten will es die katholische Lehre vom Wort Gottes vertreten. Doch stammen seine Formulierungen und Aussagen über das Wort nicht ausschließlich von ihm allein: „Es handelt sich dabei vielmehr um Übernahmen der Anregungen der neueren Theologie, die das Konzil sanktionierte und mit neuer Autorität ausstattete³³.“

Der Ruf nach einer Theologie des Wortes Gottes, nach einer Theologie der Verkündigung, ist im katholischen Lager in den letzten Jahrzehnten unüberhörbar geworden³⁴. Theologen wie J. A. Jungmann³⁵ und F. X. Arnold³⁶ haben hier

³¹ Vgl. FRIES, a. a. O. Zu den wichtigsten Positionen evangelischer Theologie und ihren Autoren nimmt SCHULTE, Die Wort-Sakrament-Problematik, 83—94 Stellung. KOCH, a. a. O., 74—77 geht kurz auf die Theorien von G. EBELING und E. JÜNGEL ein. Vgl. auch SCHEFFCZYK, Wort, Wort Gottes, 1410 f.

³² Wort und Sakrament, in: O. SEMMELROTH (Hrsg.), *Martyria, Liturgia, Diakonia* (Festschrift H. VOLK) Mainz 1968, 266.

³³ SCHEFFCZYK, Die Heilsbedeutung des Wortes, 327 f.

³⁴ Einen ausführlichen bibliographischen Überblick über die Entwicklung der Wort-Gottes-Theologie sowie eine kritische Wertung einzelner Theorien und Autoren bis 1958 bieten Z. ALSZEGHY — M. FLICK, *Il problema teologico della predicazione*, in: *Greg* 40 (1959) 671—744 (protest. Autoren: 676—690).

³⁵ Vgl. ebd. 672 f. Sein Buch: *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, hat seinerzeit eine nicht geringe Polemik hervorgerufen, die sich aber als sehr anregend und fruchtbar erweisen sollte. Vgl. B. FISCHER, Josef Andreas Jungmann †, in: *Gottesdienst* 9 (1975) 25 f.

³⁶ Vgl. ALSZEGHY-FLICK, a. a. O., 698—701 (die wichtigsten bibliogr. Angaben: 698 Anm. 57). Die Bedeutung ARNOLDS gerade für die Wort-Gottes-Theologie im deutschen Sprachraum kann nicht hoch genug angesetzt werden. Richtungweisend ist sein Beitrag: *Wort des Heiles. Gedanken zu einer Theologie der Predigt*, in: *ThQ* 137 (1957) 1—17; ebenfalls erschienen in: F. X. ARNOLD, *Wort des Heils als Wort in die Zeit*, Trier 1961, 13—28. Vgl. auch DERS., *Predigt als Verkündigung des Wortes Gottes*, ebd. 29—47.

verdienstvolle Pionierarbeit geleistet. Den Versuch einer Synthese der Theologie der Predigt unternahm A. Günthör³⁷. Wertvolle Anregungen zu einer umfassenden Theologie des Wortes bietet L. Scheffczyk³⁸.

Einen Überblick über das Problem der Heilswirksamkeit der Predigt und seine Lösungsversuche gibt F. Sobotta³⁹.

Die Bedeutung einer Theologie des Wortes ist also durchaus erkannt worden⁴⁰. Bei der Erarbeitung einer solchen Theologie steht bislang der heilsvermittelnde Charakter des Wortes Gottes, seine Heilsmacht im Vordergrund. Schon die Titel vieler Einzeluntersuchungen weisen auf diesen Umstand hin. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch andere Probleme, die sich aus dem Wort, vor allem aus seiner personalen Wesensstruktur ergeben, erkannt und berücksichtigt werden. Der Hauptgrund für die Hervorkehrung der Heilsmacht des Wortes liegt ohne Zweifel in der Methode, mit der man an die Durchdringung des Wortes geht. Hierzu werden vielfach die Denkmodelle und die Terminologie aus der Sakramententheologie herangezogen, die dann auf die Worttheologie angewandt werden. Die Folgen eines solchen Vorgehens sind unausweichlich; denn alsbald befindet man sich in einer Sackgasse. Man stellt fest, daß das Wort Gottes kein Sakrament (im Sinne der sieben Sakramente) ist, und kommt zu unbefriedigenden Lösungsversuchen. Auch für das Verständnis des Verhältnisses Wort — Sakrament bleiben die Folgen einer solchen Methodik nicht aus. Wort und Sakrament erscheinen dann als *zwei* nebeneinander existierende Weisen göttlicher Heilsvermitt-

³⁷ Die Predigt. Theoretische und praktische theologische Wegweisung, Freiburg—Basel—Wien 1963, bes. 14—74. Einen weiteren Versuch einer Predigttheologie stellt das bereits in Anm. 19 angeführte Buch von GRASSO dar. Es bietet vor allem einen guten Überblick der bislang auf dem Gebiet der Theologie des Wortes geleisteten Arbeit (mit ausf. Bibliographie 369—378).

³⁸ Von der Heilsmacht des Wortes. Der Verfasser legt eine ausführliche Philosophie und vor allem Theologie des Wortes dar, ausgehend von dem worthaft-dialogischen Sein Gottes. Eine eingehende Würdigung erfährt das Werk durch H. JACOB in: ZKTh 91 (1969) 87—92. Vgl. auch SCHULTE, Die Wort-Sakrament-Problematik, 102—104.

³⁹ Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart (Trierer Theologische Studien 21) Trier 1968 (ausf. Literatur 223—231); zur Verhältnisbestimmung von Wort/Predigt und Sakrament vgl. 171—215. Dazu siehe auch SCHULTE, Die Wort-Sakrament-Problematik, 95—107.

⁴⁰ Als konkreter Ausdruck dieser Tatsache muß auch das Apostolische Rundschreiben Papst PAULS VI., De evangelizatione in mundo huius temporis (Evangelii nuntiandi), in: AAS 68 (1976) 5—76 gewertet werden.

lung⁴¹. Man versteht die Kirche als Ursakrament, die Sakramente ebenso wie das Wort als konkrete Lebensvollzüge der Kirche⁴². Doch „jede Neubesinnung auf Wort und Sakrament muß mit Jesus Christus einsetzen. Allein von ihm her haben Wort und Sakrament Autorität und Kraft... Man darf sie deshalb gleich im ersten Ansatz nicht loslösen von dem einen und einzigen *Mittler* zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2, 5)⁴³“.

Die bewußte Orientierung an Gott und Jesus Christus sowie eine neue Lebenspraxis in der Kirche haben dem Wort Gottes einen neuen Stellenwert, einen neuen „Sitz im Leben“ gegeben; die theologische Fragestellung richtet sich heute „nicht mehr nur auf die Wirkmacht des Verkündigungswortes, sondern auf dessen Inhalt, nicht mehr nur auf das Wort Gottes, sondern schon auf Gottes Dasein und Lebendig-Sein-für-uns überhaupt⁴⁴“. Es geht beim Wort Gottes um die Frage nach der konkreten, realen und personalen *Begegnung mit Gott*, der hic et nunc den Menschen anspricht in seiner jeweiligen geschichtlichen Situation. Das Wortgeschehen setzt voraus, daß jemand vorhanden ist, der da spricht; es setzt weiter voraus, daß ein anderer gegenwärtig ist, der das gesprochene Wort vernimmt, der zuhört, versteht und das Wort aufnimmt, der aber auch die Möglichkeit einer Antwort hat. Ferner impliziert das Wortgeschehen die konkrete Situation, den Augenblick, in dem eben dieses Wort gesprochen und gehört sowie beantwortet wird. Gott als der Sprechende geht auf den Menschen zu und läßt sich ein auf dessen werthafte Sein; er spricht den Menschen an, und dieser *kann* ihn hören und seinerseits wiederum zu Gott sprechen⁴⁵. Letztlich geht es um die Gegenwart

⁴¹ Vgl. z. B. BENGSCHE, a. a. O., 16: „Die Predigt sagt die Heilsgegenwart des Herrn an, analog zu der Aufgabe der Sakramente, die den Herrn und Sein Gnadenwirken im Zeichen gegenwärtig setzen.“ An anderer Stelle schreibt BENGSCHE: „Die Predigt ermöglicht den Sakramentenempfang... (die Predigt ist) die unerläßliche Voraussetzung dafür, daß die heilswirksame Gegenwart des Herrn unter den von Ihm gestifteten Zeichen angenommen wird... Sie ist hingeordnet auf das Sakrament und dient so zum Wachstum und zur Auferbauung der Kirche“ (ebd. 19—21). Vgl. auch VOLK, Zur Theologie, 18—19: „... die Sakramente sind kein Gegensatz zu dem Wort Gottes, sie sind vielmehr selbst eine Form des göttlichen Handelns im Worte. Es gibt keine Sakramente ohne den Gebrauch des Wortes Gottes; die Sakramente haben daher selbst auch den Charakter des Wortes Gottes.“

⁴² KASPER, Wort und Sakrament, 268. Vgl. auch KOCH, a. a. O., 69—72.

⁴³ KASPER, ebd. 270. J. BETZ, Wort und Sakrament. Versuch einer dogmatischen Verhältnisbestimmung, in: TH. FILTHAUT und J. A. JUNGSMANN (Hrsg.), Verkündigung und Glaube (Festschrift F. X. ARNOLD) Freiburg 1958, 88 schreibt, Wort und Sakrament kämen darin überein, „daß sie eine Anamnese des Heilswerkes Jesu darstellen.“ Vgl. auch SCHEFFCZYK, Von der Heilsmacht des Wortes, 264—286: Die Einheit von Wort und Sakrament.

⁴⁴ SCHULTE, Die Wort-Sakrament-Problematik, 83.

⁴⁵ Vgl. dazu WELTE, a. a. O. Der Verf. geht zunächst auf die Verkündigung ein (211—222) und behandelt anschließend das Gemeindegebet (222—224). Dazu führt er aus: „Im Raum des Kultgeschehens entspricht dem Wort als Verkündigung das Wort als Gemeindegebet... Beides gehört zusammen wie Wort und Antwort. Es gehört zusammen wie ein dialogisches Geschehen“ (222).

Gottes in seinem durch die Kirche verkündeten Wort; in diese Gegenwart ist der Mensch einbezogen⁴⁶, „als Hörer des Wortes und Adressat des Heils und der Gnade“ gehört er zum Offenbarungsgeschehen⁴⁷. Im Vordergrund theologischer Erfassung des Wortes Gottes steht somit die Frage nach der Gegenwart Gottes in seinem Wort und beim Verkündigungsgeschehen⁴⁸; so gesehen ist die Frage nach der Heilsvermittlung sekundär, denn überall, wo Gott anwesend ist und sich mitteilt, wird Heil vermittelt.

Es bleibt auch nach dem Konzil vordringliche Aufgabe für die Theologie, „die geistige Durchdringung der Wirklichkeit des Wortes zu leisten und seine Stelle in der ganzen Glaubenswirklichkeit auszumitteln“⁴⁹. Als notwendig erweist sich in diesem Zusammenhang eine umfassende Theologie der Gegenwart Gottes, die sich nicht nur auf die eucharistische Gegenwart des Herrn beschränkt, sondern das Verkündigungsgeschehen in seinen vielfältigen Möglichkeiten einschließt⁵⁰. Der mißverständliche Begriff der Realpräsenz, den man ausschließlich auf die Eucha-

⁴⁶ Vgl. dazu KNAUER, a. a. O., 14: „Unsere Gemeinschaft mit Gott ist unser Angesprochenwerden durch Gott im menschlichen Wort.“ Ähnlich schreibt VOLK, Zur Theologie, 27: „In dem Worte Gottes geschieht nicht etwas oder doch nicht nur etwas, darin macht sich vielmehr und vor allem Gott selbst sich uns präsent, so daß Wort Gottes immer eine Begegnung Gottes mit dem angeredeten Menschen bedeutet und umgekehrt auch die Begegnung des Menschen mit dem uns anredenden Herrn.“ Vgl. H. SCHLIER, Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung, Würzburg 1962, bes. 13.63 f.; ferner G. DUFFRER, Gottesdienst — Besinnung und Praxis, München 1975, 52—62: Wort Gottes; A. VERHEUL, Le service de la Parole. Essai d'une approche de théologie pastorale, in: Questions Liturgiques 56 (1975) 225—256, bes. 230—232: La présence du Christ sous le signe de la Parole.

⁴⁷ H. FRIES, Wort und Sakrament, in: DERS. (Hrsg.), Wort und Sakrament, München 1966, 24; vgl. DERS., Vom Hören des Wortes Gottes. Eine fundamentaltheologische Überlegung, in: J. RATZINGER und H. FRIES (Hrsg.), Einsicht und Glaube (Festschrift G. SÖHNGEN) Freiburg—Basel—Wien 1962, 15—27. Ausf. behandelt das Thema des Hörens K. RAHNER, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J. B. METZ, München 1963 (vgl. bes. 206 f.). — In diesem Zusammenhang sei auch verwiesen auf P. WEHRLE, Orientierung am Hörer. Die Predigtlehre unter dem Einfluß des Aufklärungsprozesses (Studien zur praktischen Theologie 8) Zürich—Einsiedeln—Köln 1975. Diese Arbeit vermittelt Impulse und praktische Hinweise zu einer theologischen Orientierung der Predigt am Hörer.

⁴⁸ Von diesem theologischen Ansatz geht F. WETTER aus in seinem Art. Das Sprechen Gottes in der Verkündigung der Kirche. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes, in: TThZ 76 (1967) 341—356. „Es ist ... zu untersuchen, ob sich im Verkündigungsgeschehen, das nicht mehr Offenbarungsgeschehen ist, doch ein Sprechen Gottes auch heute noch ereignet ... Wie ist dieses sich in der Gegenwart vollziehende Sprechen Gottes näher zu verstehen?“ (342 und 347).

⁴⁹ SCHEFFCZYK, Die Heilsbedeutung des Wortes, 328.

⁵⁰ Zu dieser Forderung vgl. SCHULTE, Die Wort-Sakrament-Problematik, 116; SCHULTE verweist auf SCHEFFCZYK, Von der Heilsmacht des Wortes, 11. Diese Forderung klang bereits bei SCHULTE, Theologie und Heilsgeschehen, 52 f. (bes. 53 Anm. 52) an.

ristie angewandt hat und auch noch anwendet, hat zur Folge, daß man die übrigen Weisen der Gegenwart Gottes vielfach nicht beachtet und erst gar nicht als „real“ betrachtet. Die Enzyklika *Mysterium Fidei* betont ausdrücklich, „daß es nicht nur eine einzige Weise gibt, unter der Christus seiner Kirche gegenwärtig ist⁵¹“; von der eucharistischen Gegenwart heißt es in derselben Enzyklika: „Diese Gegenwart wird zwar ‚wirklich‘ genannt, nicht im ausschließenden Sinn, als ob die anderen nicht ‚wirklich‘ wären, sondern hervorhebend, weil sie substantiell ist, wie auch weil sie die Gegenwart des ganzen und vollen Christus, des Gottmenschen, mit sich bringt⁵².“

Der erste Schritt zur Bewältigung der gestellten Aufgabe bedeutet für die Theologie, daß sie sich mit der Heiligen Schrift, der Quelle allen Glaubens, auseinandersetzt; sie ist der Ausgangspunkt theologischer Reflexion, was in der Bibelbewegung und in der Bibeltheologie seinen konkreten Ausdruck findet. Hier sind zunächst die Exegeten aufgerufen, die Heilige Schrift als Offenbarungswort Gottes zu deuten⁵³. Darüber hinaus ist es für eine Theologie des Wortes Gottes unumgänglich zu untersuchen, wie die einzelnen Hagiographen über das an sie ergehende, von ihnen verkündete und überlieferte Wort Gottes denken⁵⁴. Weiterhin erweist es sich als unerläßlich zu erforschen, wie die Kirche nach den Aposteln zu den verschiedenen Zeiten und an den verschiedenen Orten das Wort Gottes bezeugt und was sie über das Wort Gottes aussagt. Ohne andere Gebiete zu vernachlässigen, muß sich die Theologie mit dem Zeugnis der Kirchenväter beschäftigen, will sie zu einer systematischen Darstellung der Wort-Gottes-Theologie gelangen⁵⁵. Die Aufgabe der Patrologie liegt nicht in der bloßen Wiederholung von Gedanken längst vergangener Jahrhunderte, sondern es gilt, dieses Gedanken- gut für die Gegenwart fruchtbar zu machen, damit die Kirche in ihm Neuansätze für das Verständnis ihrer selbst und des Verhältnisses Gott — Mensch und umgekehrt finden kann. Eine so verstandene Patrologie hebt die Bedeutung der

⁵¹ Herder-Korrespondenz 19 (1964/65) 656; die Enzyklika verweist auf die Liturgie- konstitution, Art. 7. Näheres dazu bei SCHNITZLER, *Ministerium verbi*, 137—140.

⁵² A. a. O., 657.

⁵³ Zur Exegese als bleibender Aufgabe der Kirche vgl. A. DEISSLER, *Theologie als Wissenschaft und Verkündigung*, in: A. DEISSLER — F. HUBER, *Theologie als Wissenschaft und Beruf* (Veröffentlichungen der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg 10) Karlsruhe 1968, 9—15, bes. 12.

⁵⁴ Eine solche Untersuchung für PAULUS bietet P. BORMANN, *Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus*. Ein Beitrag zur Theologie der Verkündigung, Paderborn 1965. Auch SCHLIER, *Wort Gottes*, geht hauptsächlich auf PAULUS ein. Vgl. DERS., *Die Stiftung des Wortes Gottes nach dem Apostel Paulus*, in: O. WEHNER und M. FRICKEL (Hrsg.), *Theologie und Predigt*, Würzburg 1958, 170—189.

⁵⁵ Vgl. DEISSLER, a. a. O. — In einem Nachruf auf J. A. JUNGSMANN, in: *CiG* 27 (1975) 42 wird die Krise der Katechese in der Gegenwart auf den Mangel an gründlichen historischen Arbeiten zurückgeführt.

Väter und ihrer Werke für die heutige Theologie deutlich hervor⁵⁶; dies gilt besonders im Hinblick auf das Verständnis der Väter vom Wort Gottes und dessen Verkündigung⁵⁷. Zwei Bereiche treten hier besonders hervor: „die *Katechese*, in der die Kirche ihren neuen Mitgliedern eine vollständige und zugleich grundlegende Glaubenslehre darbietet, und die *Homilie* oder gewöhnliche Verkündigung, die Lehre also, die die Kirche der christlichen Gemeinde vorlegt⁵⁸.“

Einzelne bereits erschienene Untersuchungen vermitteln einen Eindruck der reichhaltigen und oft verschieden akzentuierten Theologie des Wortes Gottes bei den Vätern⁵⁹; die großen unter ihnen haben in erster Linie das Interesse theologisch-patristischer Forschung geweckt: für den Osten sind vor allem *Origenes*⁶⁰

⁵⁶ Vgl. dazu J. RATZINGER, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: ThQ 148 (1968) 257—282; A. ORBE, La Patristica y el progreso de la teología, in: Greg 50 (1969) 543—570.

⁵⁷ Ausf. dazu A. HAMMAN, Dogmatik und Verkündigung in der Väterzeit, in: ThGl 61 (1971) 109—140, 202—231. In seinen Ausführungen geht HAMMAN auf die wichtigsten Persönlichkeiten der Patristik ein und beleuchtet deren Verständnis vom Wort Gottes. Auch E. SAUSER, Lateinische Vätertheologie, in: Sacramentum Mundi 3 (1969) 145—154 weist nachdrücklich auf die Bedeutung der Theologie des Wortes Gottes und der Verkündigung bei den Vätern hin, bes. 152 f.

⁵⁸ HAMMAN, a. a. O., 109. Beiden Verkündigungsformen eignet liturgischer Charakter (ebd. 110).

⁵⁹ Vgl. dazu z. B. L. BOPP, die Heilsmächtigkeit des Wortes Gottes nach den Vätern, in: Oberrh. Pastoralblatt 59 (1958) 284—290; DERS., Der Nachhall des Wortes Gottes bei den Vätern, ebd. 65 (1964) 33—43; ferner C. G. MORINO, Catechizzare con gioia, in: Studi e Ricerche (50 Jahre Palestra del Clero) Rovigo 1971, 155—187. Interessante Hinweise auf einzelne Väter und deren theol. Aussagen gibt R. ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert (Untersuchungen zur praktischen Theologie 2) Freiburg—Basel—Wien 1974.

⁶⁰ Vgl. R. GÖGLER, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963; H. DE LUBAC, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes, übertragen und eingeleitet von H. U. VON BALTHASAR, Einsiedeln 1968 (das französische Original erschien bereits in Paris 1950 unter dem Titel: Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène); HAMMAN, a. a. O., 118—122. — Die östliche Theologie richtet ihr Augenmerk zunächst ausschließlich auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift. Sie ist der in der Kirche fortlebende, gegenwärtige Christus. ORIGENES stellt den Höhepunkt dieser Entwicklung dar; gleichzeitig aber erweitert er auch diese Sicht. Bei ihm wird nicht nur die Schrift in einem inkarnatorischen Verständnis als „der eine vollständige Leib des Logos“ verstanden, sondern auch die kirchliche Verkündigung (d. h. die Predigt — Homilie) als Wort Gottes angesehen. Vgl. dazu SCHEFFCZYK, Von der Heilsmacht des Wortes, 229—231 sowie LUBAC, a. a. O., 431. A. HAMMAN, Die Kirchenväter. Kleine Einführung in Leben und Werk (Herder-Bücherei 268) Freiburg—Basel—Wien 1967, 51 kommt zu dem Ergebnis: „Für Origenes hat die Predigt einen Lebenswert, denn in ihr kommt und spricht Christus jetzt und wirklich zur Gemeinde, die in seinem Namen versammelt ist.“ Siehe auch L. LIES, Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses (Innsbrucker theologische Studien 1) Innsbruck—Wien—München 1978, 278—293, bes. 287—290; Verkündigung als Leib des Logos.

und *Johannes Chrysostomus*⁶¹ zu nennen, für den Westen sind es *Ambrosius*⁶²,

⁶¹ Vgl. R. KACZYNSKI, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus* (Freiburger Theologische Studien 94) Freiburg—Basel—Wien 1974. Der Verf. gibt eine ausführliche Darstellung des Verständnisses und der Funktion des biblischen Wortes in Schriftlesung, Psalmodie und Homilie bei CHRYSOSTOMUS. Wie schon für ORIGENES so ist auch für ihn „Gottes Wort... voll innerer Dynamik; in ihm ist Gott selbst gegenwärtig, der mit dem Menschen den Dialog aufnehmen will“ (400). In diesen Dialog ist der Mensch voll und ganz einbezogen: „Gottes Sprechen durch die Heilige Schrift zielt auf seine Begegnung mit dem Menschen. Diese versteht der Kirchenvater als dialogisches Geschehen: Sie vollzieht sich nicht nur durch die Herablassung, den Abstieg Gottes zum Menschen, sondern auch durch die Hinwendung, den Aufstieg des Menschen zu Gott“ (ebd.). Vgl. auch HAMMAN, *Dogmatik und Verkündigung*, 136—139.

⁶² Die Bedeutung der Heiligen Schrift im Werk und für die Theologie des AMBROSIIUS ist unumstritten. Eine ausführliche Stellensammlung gibt R. MOLITOR, *Des hl. Ambrosius Gedanken über die Hl. Schrift*, in: *Münsterisches Pastoral-Blatt* 53 (1915) 17—21, 47—52, 76—78. Nach MOLITOR ist die Schrift für AMBROSIIUS ein „Buch des Lebens, geschrieben für die lebendigen Glieder Christi, denen sie göttliches Leben vermitteln, in denen sie es nähren und erhalten soll“ (47). Zur Predigt bei AMBROSIIUS vgl. V. MONACHINO, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, Milano 1973, bes. 63—78, 82—90 (Katechese). 122—139 (Predigt). Weitere Literatur zur Bedeutung der Schrift für AMBROSIIUS bei E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung* (Münsterische Beiträge zur Theologie 29) Münster 1965, 91 Anm. 88. Zudem bietet DASSMANN eine Fülle von Hinweisen auf die Predigtstätigkeit des AMBROSIIUS, die erkennen lassen, wie dieser über das Wort Gottes und seine Verkündigung denkt. AMBROSIIUS sieht seine Hauptaufgabe als Hirt seiner Gläubigen in der Sorge um das Heil der ihm anvertrauten Menschen (302 f.). Seine Sorge in Predigt und Seelsorge richtet sich darauf, „daß im Herzen seiner Gläubigen immer wieder neu geschehe, was im Schoß der Jungfrau-Mutter Maria sich ereignet hat, und was die Jungfrau-Mutter-Kirche in den Sakramenten nachvollzieht: die Geburt des Logos durch den Glauben und ein frommes Leben“ (187). MOLITOR, a. a. O., 17 urteilt über die Verkündigung des AMBROSIIUS: „Was Ambrosius predigt, ist das für seine Zuhörer erläuterte, auf ihre Bedürfnisse angewandte Wort Gottes.“ Seine uns überlieferten Werke gehen auf seine Predigtstätigkeit zurück (DASSMANN, a. a. O., 9 f.; vgl. HAMMAN, *Dogmatik und Verkündigung*, 204). Auffallend ist seine Vorliebe für das Alte Testament (DASSMANN, a. a. O., 10. 45 f.; MONACHINO, a. a. O., 128; vgl. auch MOLITOR, a. a. O., 51, wo er den Zusammenhang von Altem und Neuem Testament betont). DASSMANN nennt den Kampf gegen die Sünde das große Thema der Predigten des Ambrosius (a. a. O., 51), sie sind „voll von ethischen und asketischen Belehrungen“ (229) und weisen den Weg christlicher Vollkommenheit (234). Dazu vgl. auch MONACHINO, a. a. O., 133—137. Was Lehre und Inhalt des Kommentars zum Lukasevangelium betrifft, vgl. G. TISSOT (Hrsg.), *Ambroise de Milan: Traité sur l'Evangile de S. Luc* (SChr 45) Introduction, bes. 18—32; zur Frage der Eucharistie vgl. C. G. MORINO, *Catechesi Eucaristica in Sant' Ambrogio*, in: *Palestra del Clero* 51 (1972) 327—342; MONACHINO, a. a. O., 87—89. — Wie sehr sich das Thema der Worttheologie bei AMBROSIIUS trotz der bereits vorhandenen Untersuchungen und Hinweise lohnen würde, zeigt z. B. ep. 2: PL 16 (ed. 1845) 879—888.

⁶³ HAMMAN, *Dogmatik und Verkündigung*, 205 beklagt, daß Hieronymus eine „als Verkünder zu sehr vernachlässigte Persönlichkeit“ sei. Diese Lücke ist inzwischen — teilweise — ausgefüllt durch die Arbeit von W. HAGEMANN, Wort als Begegnung mit Christus. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus (Trierer Theologische Studien 23) Trier 1970. HAGEMANN geht allerdings nur auf das Wort in der Schrift ein, die Frage nach dem theologischen Stellenwert des verkündeten Wortes bei HIERONYMUS bleibt offen.

⁶⁴ Zur Theologie des Wortes Gottes bei AUGUSTINUS gibt es inzwischen eine Reihe von Untersuchungen; die wichtigsten aus neuerer Zeit sind: A. D. R. POLMAN, *The Word of God According to St. Augustine*, London 1961; M. PELLEGRINO, *Verus sacerdos. Il sacerdozio nell'esperienza e nel pensiero di sant'Agostino* (Via Sapientiae 12) Fossano 1965; F. SCHNITZLER, *Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus* (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 24) Freiburg—Basel—Wien 1968; DERS., *Ministerium verbi*, a. a. O.; vgl. auch A. BECKER, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1967; DERS., *L'appel des béatitudes. A l'écoute de saint Augustin*, Paris-Fribourg 1977; W. WIELAND, *Offenbarung bei Augustinus* (Tübinger Theologische Studien 12) Mainz 1978; W. GEERLINGS, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins* (Tübinger Theologische Studien 13) Mainz 1978; E. DASSMANN, *Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, in: TThZ 87 (1978) 257—274. Von Bedeutung sind in diesem Zusammenhang ferner: E. SAUSER, *Gedanken zum priesterlichen Dienst in der Theologie des heiligen Augustinus*, in: TThZ 77 (1968) 86—103; DERS., *Zum Bild der unselbständigen Kirche in der Theologie des hl. Augustinus*, in: *La Ciudad de Dios* 181 (1968) 747—775 (der Art. zeigt die völlige Abhängigkeit der Kirche von Christus in ihren Lebensvollzügen); E. DASSMANN, *Überlegungen zu Augustins Vorträgen über das Johannesevangelium*, in: TThZ 78 (1969) 257—282; H. RONDET, *La théologie de saint Augustin prédicateur*, in: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 72 (1971) 81—105, 241—257; RONDET behandelt — ausgehend vom Glaubens-Symbolum der Kirche von Hippo — die theol. Aussagen zum Inhalt des Glaubens in der Verkündigung bei AUGUSTINUS. Siehe dazu die Kritik von A. DE VEER, *Bulletin Augustinien pour 1971* Nr. 180, in REAug 18 (1972) 337. — Für AUGUSTINUS ist die Verkündigung des Wortes Gottes eine heilige Handlung, in der und durch die sich das Mysterium Christi und die Heilsgeschichte stets von neuem auswirken. Gott ist gegenwärtig im Wort der Schrift und der Verkündigung, der Predigt; er ist gegenwärtig im Verkünder und im Hörer des Wortes. Diese dynamische, personale Gegenwart Gottes ermöglicht die geistige Wirkung des Verkündigungsgeschehens, Leben zu spenden, es zu erhalten und das Heil zu wirken.

⁶⁵ Von der Predigtstätigkeit LEOS geben uns 96 überlieferte Sermones ein beredtes Zeugnis. HAMMAN, *Dogmatik und Verkündigung*, 204 urteilt über ihn: „Leo ist... kein Exeget. Niemals nimmt er ein Buch der Schrift vor, um es zu kommentieren. Auch seine Predigten wollen keine Weiterentfaltung einer Schriftstelle sein. Er gibt die Homilie zugunsten der Predigt auf, die sich eher dazu eignet, in den liturgischen Zyklus eingefügt zu werden, als eine Perikope des Evangeliums näher zu erklären. Wenn er die liturgischen Feste und Zeiten erklärt, Weihnachten, die Fastenzeit, die Quatember-tage, ist er ganz in seinem Element. Leo ist das Vorbild des liturgischen Predigers.“ Sein Anliegen ist es, „die Glaubenswahrheiten unversehrt als Lebensquellen aufzuzeigen“ (ebd.). Daß dieses Urteil in bezug auf die Benutzung der Schrift in den Predigten LEOS nur bedingt gilt, beweist A. LAURAS, *Saint Léon le Grand et l'Ecriture sainte*,

Eines ist den Vätern gemeinsam: wie ein roter Faden durchzieht ihre Theologie die Überzeugung von der Gegenwart Gottes im Wort der Schrift und der Verkündigung. Sie verstehen diese Gegenwart als eine dynamische, personale und damit auch reale Gegenwart Gottes. Das Wissen um diese Gegenwart ist bei den Vätern oftmals weniger theoretisch durchdacht als vielmehr praktisch vorhanden. Ihre Terminologie bringt Gottes Gegenwart im Wort nahe an die Aussagen über die Gegenwart in der Eucharistie heran; sie sprechen von den „beiden Tischen“, die der Kirche ihre geistige Nahrung spenden: Wort *und* Eucharistie⁶⁶. Auf dieser Tradition der Väter baut das Zweite Vatikanische Konzil auf, vor allem wenn es vom Wort Gottes und Gottes Gegenwart in der Heiligen Schrift sowie beim Verkündigungsgeschehen spricht⁶⁷. Die Vätertheologie ist somit nicht „bloß altchristliche Literaturgeschichte, sie steht mitten im Dienst der Theologie der Gegen-

in: *Studia Patristica* 6, hrsg. von F. L. CROSS (TU 81) Berlin 1962, 127–140, bes. 136–138. Näheres über die Predigt LEOS bei J. PSCHMADT, Leo der Große als Prediger, Elberfeld 1912. Zu seiner Abhängigkeit von AUGUSTINUS vgl. B. STUDER, Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Großen, in: T. ALIMONTI u. a. (Hrsg.), *Forma Futuri* (Festschrift M. PELLEGRINO) Turin 1975, 915–930. STUDER kommt zu dem Schluß, daß LEO „seine Gläubigen vom Glauben an die von der Bibel erzählten Heilsgeschehnisse zu einem tieferen Verständnis des Heilsgeheimnisses und dadurch zu einer größeren Liebe zu Gott zu führen“ sucht (930). Dazu vgl. die Einleitungen zu J. LECLERCQ, R. DOLLE (Hrsg.), *Léon le Grand: Sermons I* (SChr 22) bes. 23–62 (LECLERCQ) und A. VALERIANI (Hrsg.), *San Leone Magno. Il mistero pasquale* (Ed. Paoline: Patristica) Alba 1968, 34–49: La dottrina, 50–53: Il mistero pasquale. Welche Rolle Ostern bei LEO spielt, zeigt F. HOFMANN, Die Osterbotschaft in den Predigten Papst Leos d. Gr., in: B. FISCHER und J. WAGNER (Hrsg.), *Paschatis Sollemnia* (Festschrift J. A. JUNGSMANN) Basel–Freiburg–Wien 1959, 76–86. — Es sei hier noch auf einen Vertreter der ausgehenden Patristik hingewiesen: BENEDIKT von Nursia. Zur Theologie des Wortes in seiner *Regula* vgl. G.-M. OURY, *Ce que croyait Benoît*, Tours–Paris 1974, 36–47; F. SCHNITZLER, Das Wort Gottes in der Regel des heiligen Benedikt, in: *Briefe aus der Abtei Gerleve* Nr. 5 (1971) 18–23.

⁶⁶ Vgl. T. STRAMARE, „Mensae duae“: *Studio biblico patristico su s. Scrittura ed Eucaristia*, in: *Seminarium* 18 (1966) 1020–1034; zu AUGUSTINUS vgl. PELLEGRINO, a. a. O., 71; SCHNITZLER, Zur Theologie der Verkündigung, 154–161. „Der Parallelismus von Eucharistie und Verkündigung ist vollkommen: wir essen Christus im Brot des Wortes“ (ebd. 161).

⁶⁷ Zur allgemeinen Orientierung des Konzils an der Vätertheologie vgl. M. PELLEGRINO, *L'étude des Pères de l'Eglise dans la perspective conciliaire*, in: *Irénikon* 38 (1965) 453–461; zu seiner Orientierung an der Theologie des hl. AUGUSTINUS vgl. J. MORAN, La presenza di S. Agostino nel Concilio Vaticano II, in: *Augustinianum* 6 (1966) 460–488 (MORAN untersucht hauptsächlich die Lehre des Konzils über die Kirche auf ihre augustinische Grundlage); zu seiner Worttheologie vgl. SCHNITZLER, *Ministerium verbi*, a. a. O.

wart⁶⁸. Sie „hat ihren Standpunkt im großen Bereich der dogmatischen Theologie⁶⁹. Bei einem Vergleich der Theologie des Konzils über das Wort Gottes mit der des Augustinus stellt sich z. B. klar heraus, daß *Augustinus* in seinem Denken in bezug auf die Gegenwart Christi bei der Verkündigung des Wortes dem Konzil voraus war, zumindest was den entscheidenden Text in Artikel 7 der Liturgiekonstitution betrifft⁷⁰.

Diese Ausführungen lassen erkennen, daß die gegenwärtige Theologie in der ständigen Orientierung an ihren Quellen — d. h. in Verbindung mit ihrer Vergangenheit — eine Zukunft hat⁷¹. Eine abgeschlossene Theologie des Wortes kann trotz einiger bedeutender Entwürfe und Einzeluntersuchungen — auch über die Väter — im Augenblick noch nicht erstellt werden; ihre endgültige, systematische Darstellung wird erst möglich sein, wenn die dazu benötigten Vorarbeiten geleistet sind. Zu ihnen zählt ein gründliches Erforschen der Quellen des Glaubens im Hinblick auf ihre Aussagen über das Wort Gottes und seine Verkündigung. Eine ähnliche Forderung erhebt *H. Volk*, wenn er schreibt, daß „die rechte Darstellung und Schätzung des Wortes Gottes einer theologischen Beschreibung des Wortes Gottes und seiner Voraussetzungen bedarf. Denn ohne die Anerkennung der Voraussetzungen des Wortes Gottes wird dieses leicht in seiner Bedeutung verkürzt⁷². Nach wie vor bleibt auch die Frage nach einem Traktat über das Wort Gottes innerhalb der Theologie aktuell, wenn auch der Vorwurf *K. Barths* vom „*silentium altissimum*“ zum Wort Gottes in der katholischen Theologie nicht (mehr) zutrifft⁷³.

Damit die Arbeit an der geistigen Durchdringung des Wortes Gottes ihre Frucht im konkreten Lebensvollzug der Kirche zeitigen kann, ist neben der Forschung eine geistliche Reform unumgänglich. Gemeint ist die Reform des geistlichen Vollzugs — vor allem der Liturgie, in der das Wort Gottes ständig von

⁶⁸ E. SAUSER, *Christus im Wort nach der Lehre der Väter*, in: TThZ 78 (1969) 181. (In diesem Beitrag geht Sauser näher auf die beiden Arbeiten von GÖGLER und LUBAC zu ORIGENES sowie auf SCHNITZLER, *Zur Theologie der Verkündigung*, und DERS., *Ministerium verbi*, ein.)

⁶⁹ SAUSER, *Zum Bild der selbstständigen Kirche*, 752.

⁷⁰ Dazu vgl. A.-M. ROGUET, *La présence active du Christ dans la Parole de Dieu*, in: *La Maison-Dieu* 82 (1965) 8—28, bes. 10 Anm. 1; SCHMIDT, a. a. O., 99. Vor diesem Hintergrund sind die Aussagen von KOCH, a. a. O., 57. 70 in bezug auf die Vätertheologie über das Wort Gottes ungenau.

⁷¹ Vgl. RATZINGER, *Die Bedeutung der Väter*, 282; PH. DELHAYE, *La Morale de Saint Grégoire*, in: *L'ami du clergé* 69 (1959) 97: „... on estime que le passé peut faire comprendre le présent et qu'un enseignement sainement traditionnel doit sans cesse revenir à sa source.“

⁷² *Zur Theologie*, 38.

⁷³ *Die kirchliche Dogmatik I*, 1, 66.

neuem erklingt. Zu dieser Reform gehört „das geistliche Hören des Wortes Gottes und der Predigt als des gegenwärtigen Anspruchs des Herrn und als Ruf zum Glauben“⁷⁴. Daß diese Reform vielfach noch sehr zu wünschen übrigläßt, zeigt eine Leser-Diskussion über die Predigt⁷⁵; zum Verhältnis von *theoretischer Erarbeitung* des Wortes Gottes durch die Theologie und *konkreter Praxis* heißt es dort: „Man bemerkt, welche wichtige Rolle zur Bewältigung praktischer Probleme doch die theologische Erkenntnis spielt! Vielleicht liegt der letzte Grund der Predigt-Misere . . . in einem mangelhaften Glaubensverständnis bei Pfarrern und Laien? Daß sie nicht eine richtige Theologie des Wortes besitzen“⁷⁶?

⁷⁴ M. GRÜNWARD, In Sammlung beginnen, in: Gottesdienst 12 (1978) 30.

⁷⁵ M. PLATE, Liturgische Unruhe. Zur Diskussion über Predigt und Kirchenlied, in: CiG 28 (1976) 107 f.

⁷⁶ Ebd. 108. Siehe auch N. FÜGLISTER, Das Gebet des Priesters, in: Christliche Innerlichkeit 10 (1975) Nr. 4, 17—35, bes. 27—31: Gebet und Verkündigung.

„Spiritualität für Grenzgänger“

*Thesen zum Verhältnis von Glaube und Theologie**

„Seid allezeit bereit, jedermann Rede und Antwort zu stehen, der wegen der Hoffnung, die euch beseelt, Rechenschaft von euch fordert“ (1 Petr 3, 15).

I. 1. Christlicher Glaube versteht sich als endgültige Antwort auf die *Sinnfrage* eines jeden wie der ganzen Menschheit. Er gründet seine Hoffnung auf die Erfahrung Gottes in Jesus von Nazaret.

2. Christlicher Glaube hat also die Struktur *gläubiger Geschichtsdeutung*: konkrete Ereignisse menschlicher Geschichte wurden zu Offenbarungen Gottes. Ihren Höhepunkt findet diese „Heilsgeschichte in der Unheilsgeschichte“ im Geschick Jesu v. N. In ihm ist uns Gott endgültig nahegekommen, er ist die gültige Auslegung Gottes. Sein Kreuz und seine Auferweckung sind die Besiegelung des endgültigen Ja der Liebe Gottes; an ihm ereignete sich vorweg, was uns alle erwartet: ungetrübte Gemeinschaft untereinander und mit Gott. Dies alles bezeichnet man als den *eschatologischen* Charakter des christlichen Glaubens.

3. Zu diesem Glauben haben wir Zugang durch die Gemeinschaft der Glaubenden; christlicher Glaube ist *Zeugnissglaube*. Zum-Glauben-Kommen ist aber mehr als bloßes Übernehmen von Überlieferung: Glaube ist die Kehrseite von Offenbarung. Wo also Glaube aufbricht, da geschieht *Offenbarung*, teilt Gott sich selber mit (als Heiliger Geist). Ist so auch Gott selbst der Grund des Glaubens, so will Glaube doch menschlich verantwortet werden, d. h. auch vor dem Forum der Vernunft bestehen können. Glaube als ganzmenschlicher Akt ist nur denkbar als auch *vernünftiger Akt*. Daher kann man sagen, daß jeder, der zum Glauben kommt, schon anfanghaft „Theologie“ treibt, insofern *Theologie* sich als Reflexion auf den Glaubensvollzug bestimmen muß. Erst recht hat die kirchliche Gemeinschaft die Pflicht der (vernünftigen) Verantwortung des Glaubens vor sich selbst wie vor den „anderen“. Diese Aufgabe wird berufsmäßig von den Theologen wahrgenommen, die dabei einen *Dienst* an der Glaubensgemeinschaft ausüben (weswegen auch nicht sie, sondern letztlich die Gemeinschaft als ganze feststellt, was Ausdruck ihres Glaubens ist).

* Die vorliegenden Thesen erwuchsen aus der langjährigen Mitarbeit des Verfassers im theologischen Einführungskurs. Auf die in den Tutorien auftauchenden Fragen sollte eine knapp skizzierte systematische Antwort versucht werden. In dieser komprimierten Form können freilich nur Denkanstöße geboten werden. Dem Fachmann wird nicht verborgen bleiben, welchen Autoren der Verfasser wesentliche Anregungen verdankt.

Theologische Reflexion steht vor der doppelten Aufgabe: Vergewisserung der Herkunft (= II.) und Verantwortung heute (= III.).

- II. 4. Für die Theologie ist es heute unerlässlich, mit Hilfe der *historisch-kritischen Methode* zu arbeiten. Diese Methode kann zwar den Glauben nicht verifizieren; sie ist aber — angesichts der neuzeitlichen Geistesgeschichte — unverzichtbar für einen Glauben, der gläubige Geschichtsdeutung sein will.

Hier leistet das Verfahren zweierlei: Es stellt heraus, daß das apostolische Christuszeugnis dem historischen Befund grundsätzlich nicht widerspricht (negatives Kriterium), ja daß es darüber hinaus Entsprechungen zwischen dem hist.-krit. erhobenen und dem gedeuteten Material gibt (eingeschränkt positives Kriterium). Eingeschränkt ist das positive Kriterium deshalb, weil es als *hist.-krit.* Kriterium nicht behaupten kann, daß die christl. *Deutung* des historischen Phänomens Jesus v. N. die einzig mögliche oder gar (die) richtig(e) sei. Historisch-kritisch läßt sich ein Anspruch feststellen, aber nicht verifizieren!

5. Pure historische Fakten gibt es nicht; sie werden immer schon in einem Bedeutungszusammenhang überliefert. Dieser hat in unserem Fall besondere Bewandnis: Der Anspruch Jesu von Nazaret sprengt nicht nur die Analogie historischer Ereignisse, sondern auch die Analogie *geschichtsphilosophischer Interpretationen*. Am deutlichsten wird dies an der Auferweckung Jesu von den Toten, die zwar als reales Geschehen behauptet wird, die aber als Ereignis wie erst recht in ihrer Bedeutung Historie einerseits und Geschichtsphilosophie andererseits transzendiert. Ein solches Geschehen kann nur erfaßt und überliefert werden in gläubiger Zeugenschaft.

6. Daraus folgt, daß *Kirchen-, Glaubens- und Theologiegeschichte* nicht bloß mechanische Weitergabe des ursprünglichen Zeugnisses sind, sondern (vom Geist getragenes) jeweils verlebendigendes Zeugnisgeben. Die Offenbarung ist zwar einerseits abgeschlossen, weil Gott sein endgültiges Ja zu uns nicht mehr zurücknimmt, andererseits geht „Offenbarung“ weiter, weil alle Menschen zum Glauben gerufen werden (vgl. 3). Wachsende Glaubenserkenntnis, Dogmenentwicklung sind daher nicht einlinig-evolutiv zu verstehen. Unter der Verheißung des Geistes stehend, daß die Kirche als ganze nicht aus der endgültigen Zusage Gottes herausfallen kann, sucht jede Epoche ihren eigenen Zugang und Ausdruck des Glaubens, so daß die Identität des Glaubens nicht an identischen Formeln abzulesen ist, wenn es auch am apostolischen Urzeugnis normierte „Sprachregelung“ geben muß.

- III. 7. Glaube ist also weder historisch-kritische Rekonstruktion noch bloße Übernahme des Urzeugnisses, sondern *Einstimmen* in den Glauben der Kirche (vgl. 3 und 6). Ein solcher Assensus und Konsensus muß plausibel sein vor mir selber und vor der „Welt“ (weil ich selber ein Teil dieser bin). Zur *Verantwortung* des Glaubens genügt nicht, die Berufung auf die „je-meinige“ Gotteserfahrung; Glaube ist kein Sonderbezirk im Menschen, noch Privatangelegenheit (wiewohl er natürlich mein persönlicher Glaube ist).

8. Zuerst muß der Glaube heute als *Antwort auf die Sinnfrage* verstehbar gemacht werden (vgl. 1). Christliche Kreuzes- und Auferstehungshoffnung kann die Sehnsucht („Erlösungsbedürftigkeit“) des einzelnen wie der Gesellschaft aufnehmen, und sie wird die gesamte Menschheit miteinbeziehen, also auch den Toten ihren Sinn geben statt sie den (noch nicht) Lebenden zu opfern. Christlicher Glaube als gläubige Geschichtsdeutung katapultiert uns weder aus der Geschichte noch aus der Gemeinschaft heraus. *Sünde und Schuld wie Erlösung und Heil* sind kein Geschehen nur zwischen dem einzelnen und Gott, sondern haben ihre soziale (und ekklesiale) Dimension: Zerstörung bzw. Erneuerung der Gemeinschaft untereinander und mit Gott. Nur so sind traditionelle theologische Begriffe wie Erbsünde, Erlösung und Himmel angemessen zu verstehen.

9. Damit ist schon gesagt, daß Glaube Aufruf zum *Dienst* in und an der Welt ist. Dessen Vielfältigkeit läßt sich auf *drei Grundvollzüge* zurückführen: *Liturgia* als preisend-verkündendes Erinnern und Gegenwärtigsetzen der Heilstaten Gottes als des Grundes unserer Hoffnung; *Martyria* als Bezeugen dieser Hoffnung in einer durch das Leben gedeckten Verkündigung; *Diakonia* als (anfanghafte) Verwirklichung unserer Hoffnung (und heute vielleicht als erste Form der Verkündigung).

IV. 10. *Theologie* als Reflexion auf den Glaubensvollzug der Kirche bedenkt Ursprung, Geschichte und heutige Verantwortung des Glaubens (in den drei in 9. genannten Dimensionen). Christlicher Glaube hat entscheidende gesellschaftliche Relevanz, was seine öffentliche Verantwortung in (Hoch-)Schulen rechtfertigt, was aber kein eintragbares Recht darstellt.

11. Der *Theologe* steht zwar im Raum der Kirche, aber als Grenzgänger zwischen Kirche und Welt. So dient er der kirchlichen Gemeinschaft, indem er die Sorgen der Menschen in sein gläubiges Reflektieren hineinnimmt. Das ist eine faszinierende und eine lastende Aufgabe; erfüllen läßt sie sich nur, wenn Theologie spirituelle Theologie ist: Reflexion und verantwortliche Rede (nicht Glossolie) aus gläubiger Grundhaltung.

12. Die Ausbildung zu kirchlichen Berufen umfaßt mit Recht ein (mehr oder weniger) umfangreiches *theologisches Studium*. Wenn schon jeder, der bewußt glaubt, anfanghaft Theologie treibt (vgl. 3), sollte „Professionellen“ eine ausdrückliche Reflexion auf ihren Glauben billig sein. Der „Laie“ wird von ihnen als „Fachleuten“ eine begründete Rechenschaft fordern über den Grund der Hoffnung.

Das Studium vermittelt Wissen und Techniken; beides ist unersetzlich, bleibt aber letztlich wirkungslos und hohl, wenn nicht lebendiger, reflektierter Glaube dahintersteht. Ziel des Studiums sollte also vor allem (aber nicht ohne das andere) sein, daß der Kandidat (wenigstens anfanghaft und spezifiziert auf sein Berufsfeld hin) „theologisch denken“ lernt.

Wirklich Theologie treiben hat zur Voraussetzung: Liebe zu Gott, zur Kirche, zum Mitmenschen, zum Denken — kurzum: es erfordert eine Spiritualität für Grenzgänger!

Dr. B. Jochen Hilberath, Mainz

SEYBOLD, Klaus: Der aaronitische Segen. Studien zu Numeri 6, 22—27. Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1977. 80 S. Pb. 12,80 DM.

Angeichts der Selbstverständlichkeit bei der liturgischen Verwendung des aaronitischen Segens einerseits und der Gleichgültigkeit der Exegeten gegenüber diesem Text andererseits versucht der Verfasser, auf der Grundlage einer wissenschaftlichen Untersuchung Hilfen für ein besseres Verständnis der berühmten Segensformel zu geben. Die für jeden theologisch Interessierten lesenswerten Studien leisten gleichzeitig nach der Absicht des Verfassers einen Beitrag zu dem Gespräch, das über den Segen in Gang gekommen ist.

E. Haag, Trier

PREUSS, Horst Dietrich: Deuterocesaja. Eine Einführung in seine Botschaft. Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1976. 122 S. Pb. 16,50 DM.

Nach einer kurzen, aber sehr instruktiven Einleitung, die über Zeit, Ort, Buch und Verfasser sowie die wichtigsten Textgattungen und Themen der Verkündigung Deuterocesajas handelt, folgen Auslegungen entscheidender Partien dieses Prophetenbuches (Jes 40, 1—8.12—31; 41, 21—29; 43, 1—7; 44, 24—45, 8; 52, 13—53, 12). Besondere Beachtung verdienen die sieben Exkurse: Der neue Exodus bei Deuterocesaja; die Heimkehr zum Zion; „Früheres“ und „Kommendes“; Schöpfungsaussagen bei Deuterocesaja; Götzenpolemik und Götzenspott bei Deuterocesaja; Jahwes Heilshandeln bei Deuterocesaja; die mesopotamische Umwelt in der Verkündigung Deuterocesajas. Ein Abschnitt über die Wirkungsgeschichte und Wertung der Verkündigung Deuterocesajas sowie ein Verzeichnis der wichtigsten Literatur schließen das Werk ab.

Diese „Einführung“, die nach der Absicht des Verfassers für Theologen wie Nichttheologen lesbar sein soll, kann allen Interessenten als ein wertvolles Mittel zum besseren Verständnis Deuterocesajas, des „Evangelisten des Alten Testaments“, empfohlen werden.

E. Haag, Trier

BOECKER, Hans Jochen: Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient. Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1976. 208 S. Pb. 24,— DM.

Einleitend diskutiert der Verfasser die Frage nach dem Sinn, der Notwendigkeit und den Grenzen einer Rechtsvergleichung zwischen dem Alten Testament und der altorientalischen Umwelt. Anschließend handelt er über das altorientalische und das alttestamentliche Gerichtsverfahren, das altorientalische Recht vor Hammurabi, den Codex Hammurabi, das Bundesbuch, das Deuteronomium, das Heiligkeitgesetz und das apodiktische Recht. Ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Sach- und Stellenregister beschließen das Werk.

Die Lektüre des Buches setzt nach den Worten des Verfassers keine juristischen oder theologischen Vorkenntnisse voraus. Andererseits soll der Leser nicht nur mit fertigen Ergebnissen konfrontiert werden. Vielmehr wird versucht, ihn auch mit den Argumenten bekanntzumachen, die zu dieser oder jener Entscheidung geführt haben, besonders dort, wo die Forschung noch im Fluß ist. Dabei ist dem Verfasser ganz offensichtlich ein hervorragendes Studienbuch gelungen.

E. Haag, Trier

BURGESS, Joseph A.: A history of the exegesis of Matthew 16: 17—19 from 1781 to 1965, Michigan: Edwards Brothers Inc. Ann Arbor. 1976. 268 S.

J. A. Burgess legt mit diesem Band die unveränderte Fassung seiner theologischen Dissertation aus dem Jahre 1966 (Theol. Fakultät der Universität Basel) vor. Art und Charakter der Arbeit rechtfertigen nach Meinung des Autors selbst eine so späte Veröffentlichung.

Gegenstand der Untersuchung sind die vielfältigen und verschiedenartigen Deutungen, die der Textabschnitt Mt 16,17—19 in der Moderne erfahren hat. Die „Moderne“ beginnt dabei an dem Punkt, da nachweislich die für unsere Zeit typische historisch-kritische Fragestellung einsetzt. An den genannten Text wird erstmals in einem anonymen, wahrscheinlich von F. A. Stroth stammenden Aufsatz aus dem Jahre 1781 die heute selbstverständliche Frage nach der Echtheit gestellt. Damit ist für die Untersuchung der terminus a quo gegeben.

B. teilt die von da ab zu verfolgende Auslegungsgeschichte in vier Perioden ein. Bedeutende Ereignisse der Theologie- und Kirchengeschichte, wie auch der Profangeschichte markieren die Einschnitte. 1835 leitet D. F. Strauss mit seinem „Leben Jesu“ eine neue, radikale Art des Fragens ein. In das Jahr 1870 fällt das I. Vatikanische Konzil; es löst eine durch die Stichworte „Modernismus“ — „Antimodernismus“ gekennzeichnete äußerst heftige Auseinandersetzung gerade auch innerhalb des katholischen Lagers aus. Dem durch den Ersten Weltkrieg veränderten Lebensgefühl der Menschen geht ein gewandeltes Selbstverständnis der Kirchen nebenher, das ebenfalls nicht ohne Einfluß auf die Auslegung der ekklesiologischen relevanten Mt-Stelle blieb. Die letzte Zeitmarke ist äußerer und weitaus zufälligerer Natur: Im Jahre 1965 hat der Verfasser seine Untersuchung abgeschlossen, die also nicht einmal das Ende des II. Vatikanischen Konzils, geschweige dessen Früchte und Auswirkungen berücksichtigen konnte. Ein entsprechender Nachtrag aber wäre bei einer so späten Publikation nicht nur wünschenswert, sondern geradezu notwendig gewesen. In der vorliegenden Form ist die ungemein fleißige (die Bibliographie nimmt einen immens breiten Raum ein: 187—268) Studie von B. mit ihren interessanten Einblicken in die Auslegungsgeschichte eines bedeutsamen neutestamentlichen Textes schon unmittelbar nach ihrem Erscheinen fast selbst ein Stück Geschichte.

G. Schmahl, Aachen

KERTELGE, Karl (Hrsg.): Das kirchliche Amt im Neuen Testament (Wege der Forschung Bd. 439), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1977. 574 S. 89,— DM.

Das kirchliche Amt ist und bleibt eines der interessantesten und brisantesten Themen für die theologische Wissenschaft. Ihm wenden sich seit langem sowohl die mehr systematisch ausgerichteten Disziplinen der Fundamentaltheologie, der Dogmatik und des Kirchenrechts, als auch die Kirchengeschichte und vor allem die Exegese zu. Der Münsteraner Neutestamentler K. Kertelge hat im vorliegenden Band zweiundzwanzig Stimmen zusammengestellt, die sich zur grundsätzlicheren Frage nach der urchristlichen Kirchenverfassung (19—234) und zu spezielleren Problemen des neutestamentlichen Amtsverständnisses (235—563) äußern. Eine vom Herausgeber besorgte Auswahlbibliographie (565—574) beschließt die Edition.

Die Beiträge sind unter vielerlei Rücksichten recht unterschiedlich. Ihre Verschiedenartigkeit ist dabei nicht unwesentlich durch die Entstehungszeit und den konfessionellen Standpunkt ihrer Autoren bedingt. Der erste (von E. Hatch, 1883) und der letzte Beitrag (von F. Hahn, 1970) liegen fast hundert Jahre auseinander. Neben theologiegeschichtlich bedeutsamen Äußerungen A. von Harnacks und R. Sohms stehen Beiträge katholischer Theologen wie R. Batiffol und H. Bruders, in denen sich zum Teil recht deutlich die jeweilige kontrovers theologische Situation widerspiegelt.

Die Auswahl hat sich in sachlich-thematischer Hinsicht und, wie bereits angedeutet, auch was den Zeitraum der berücksichtigten Literatur angeht, bewußt Schranken gesetzt. Das mindert ihren Wert keinesfalls. Der Band dürfte für den Kirchen- und Theo-

logiehistoriker höchst aufschlußreich sein. Seine eigentliche Bedeutung aber liegt zweifellos darin, daß er das notwendige Gespräch zwischen den einzelnen theologischen Disziplinen auch über konfessionelle Grenzen hinweg anzuregen und zu bereichern vermag. Dafür sollten dem Herausgeber nicht nur die unmittelbaren Fachkollegen dankbar sein.

G. Schmah, Aachen

KÖTTING, Bernhard: Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften. Vorträge 223. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1977. 50 S. Kart. 12,50 DM.

An Hand vieler Tatsachen und Äußerungen von seiten des Staates und der Kirche wird in sehr dichter Form das Auf und Ab des Ringens um einen richtigen Toleranzbegriff geschildert. — Auf der einen Seite kann der Verfasser feststellen: „Den verschiedenen Formen religiöser Betätigung begegnete die römische Staatsleitung mit einem erstaunlichen Maß von Gelassenheit und Toleranz“ (23). Andererseits konnten Zeiten kommen, da der Staat, nicht unbedingt aus der Überzeugung von der Wahrheit der von ihm geforderten Glaubensübung, Zustimmung zur staatlichen Kultordnung, zu den „Zeremonien“, von seinen Bürgern forderte, und zwar als Zeichen der Loyalitätsbekundung dem Staate gegenüber, der in Not geraten war (26). Hier nahm die Toleranz ein Ende — und zwar, um es nochmals herauszustellen, nicht wegen der Wahrheit, sondern wegen des Bestandes des Staates. Christen, die dann nicht mitmachten, wurden aus Gründen der „politischen Unzuverlässigkeit“ (27), nicht wegen ihres Glaubens, verfolgt. — Umgekehrt taten sich auch die Christen nicht leicht — und zwar aus Wahrheitsgründen —, echte Toleranz Heiden, Juden und Häretikern gegenüber an den Tag zu legen. — Zunächst „beschränkte sich das Vorgehen gegen die Heiden auf das Verbot der Opfer als privater, religiöser Übung, nicht untersagt wurden die öffentlichen, aus staatlichen Mitteln bezahlten Opfer. Diese Opferverbote wiederholten und steigerten sich im Laufe der folgenden Jahrzehnte, aber sie sind nicht nur als Einschränkung des heidnischen Kultes zu begreifen, sondern auch als ein Einschreiten gegen die im Zusammenhang mit den privaten Opfern sich ausbreitende Zauberpraxis“ (30). Der Unterschied zwischen der Verbotspraxis der Heiden und der Christen bestand darin, daß bei den Christen „nicht wie ehemals ein positiver Zwang ausgeübt wurde, einzelne religiöse Akte als Loyalitätsbekundung zu vollziehen“ (30). — Mit der Zeit wurde aber der Ton von seiten der Christen, vor allem geprägt durch Firmicus Maternus (32), schärfer. Berufung auf das Alte Testament wie Gleichsetzung der heidnischen Götter mit den bösen Dämonen haben die Situation bisweilen verschärft (32 f.). Besondere Entwicklungsstufen stellen die Gesetzgebungen des Kaisers Theodosius wie die Einstellungen des Ambrosius und des Augustinus dar. Während sich Ambrosius durch die Übung einer negativen Toleranz gegen Häretiker, Juden und Heiden auszeichnete (38), hat Augustinus „den größten Einfluß auf die folgende Entwicklung“ (38) gehabt. Wiederum spielt in der Befürwortung der Gesetze und Maßnahmen der Kaiser gegen den heidnischen Kult und den Tempel die Beachtung von Anweisungen aus dem Alten Testament eine Rolle (39 f.). In der Auseinandersetzung mit dem Donatistenproblem begründete Augustinus seine theologische Rechtfertigung zur Gewaltanwendung aus dem Gleichnis vom Hochzeitsmahl bei Lukas (14, 23) wie aus philosophisch-psychologischen Gedankengängen (43). Besonders wichtig ist hier die Vorstellung: „Die Häresie ist eine Krankheit, von der man die Befallenen auch gegen ihren Willen heilen darf. Hernach sind die Geheilten dann oftmals dankbar“ (44). Andererseits stellt Köttling fest: „Er (Augustinus) selbst hat jedem Einsatz von Machtmitteln auf dem Gebiet der Religion das äußerste pastorale Entgegenkommen vorgeschaltet sehen wollen“ (44). Es entbehrt nun nicht einer geschichtlichen Tragik, „daß man Augustins Begründung für die Erlaubtheit und Notwendigkeit des staatlichen Machteinsatzes gegen die Donatisten als Rechtfertigung eines direkten, allgemeinen und unmittelbaren Vorgehens gegen alle Häretiker genommen hat, ohne seine von ihm vorgeschaltete Hirtensorge zu beachten“ (45).

E. Sauser, Trier

BLERSCH, Hartmut Gustav: Die Säule im Weltgeviert. Der Aufstieg Simeons, des ersten Säulenheiligen. Reihe Sophia, Band 17. Trier: Paulinus-Verlag. 1978. 184 S. Kart. 29,80 DM.

Die Kirchen des Ostens kennen bis ins 19. Jahrhundert hinein den Typ des Säulenstehers, während im Westen ein einziger diesbezüglicher Versuch festgestellt werden kann, als nämlich Wulfilaich, ein langobardischer Diakon, im 6. Jahrhundert sich in der Nähe von Trier eine Säule errichtete, von der er allerdings bald auf Befehl der Bischöfe herabsteigen mußte (108 f.). Der Berühmteste nun unter allen Säulenstehern ist Simeon, der Ältere, geboren um 389 im Dorfe Sis, nördlich von Antiochien (18). — Das Verdienst dieses Buches besteht darin, aufzuzeigen, wie ein solch absonderliches Leben tatsächlich auf sehr drastisch-eigenwillige Weise zum Bild für das Leben des Menschen und der Kirche schlechthin werden kann, ohne daß deshalb diese ganz konkrete Form nachgeahmt werden müßte, ja vielleicht sogar dürfte. Die Bedeutung dieses Heiligen liegt also nicht in der Form, sondern in der Sinnbildhaftigkeit seines Tuns, eines Tuns, das den Asketen mitten im Leben verweilen läßt, ja ihn gerade durch ein solches Tun erst recht ins Leben hineinstellt. — So müssen die beiden folgenden Zitate verstanden werden. — Zunächst: „Der Aufstieg Simeons aus der Tiefe der Erdhöhle auf die fest in der Erde verankerte und dem Himmel entgegenwachsende Säule ist so ein Bild des geschichtlichen Weges der Kirche und der Erlösten Menschheit, auf dem der Weltmittelpunkt zum Himmel emporgehoben wird, ein Bild, das in den Stationen seines Lebens in den eigenen Körper geschlagen und nicht nur gedanklich umfaßt wird“ (18) — sodann: „Diese letzte Säule, die in einer Woche, dem göttlichen Werkmaß, und nicht im Zeitmaß der irdischen Wanderung und Läuterung der vierzigjährigen Fastenzeit behauen wurde, und die nicht nach menschlichen Plänen, sondern entsprechend göttlicher Weisung gebaut ist, wird ausdrücklich als ein Bild der durch Christus gegebenen, letzten Offenbarung über das Wesen Gottes, der Dreifaltigkeit, bezeichnet... durch die Menschwerdung Christi wurde die Dreifaltigkeit Gottes aber nicht nur geoffenbart, sondern der ganze Mensch in sie hineingenommen.“ Der Aufstieg auf die letzte Säule geht so in seiner Verkündigung über die Erhöhung des Gläubigen auf dem Fundament der Kirche hinaus und dringt bis an das letzte Geheimnis des Erlösten Menschen vor, sein Einswerden mit Gott, seine Vergöttlichung. Die Höhe der Säule hat das Maß der irdischen Läuterung, des hellen Wachens bis zur Wiederkunft des Herrn. Auf dieser Höhe steht Simeon dreißig Jahre, die Zeit der Reifung, „wie ein Tag“ (52 f.). — Den Abschluß dieser Studie bildet die ins Deutsche übersetzte Rede des Mar Jakob, des Lehrers, über den heiligen Mar Simeon, den Säulensteher (123—152).

E. Sauser, Trier

NYSSSEN, Walter: Bildgesang der Erde — Außenfresken der Moldauklöster in Rumänien. (Sophia Bd. 16.) — Trier: Paulinus-Verlag. 1977. 207 S. 24 vierfarbige Tafeln und 8 Textillustrationen. Ln. 34,80 DM.

Zwar sind die 82 Kirchen der Moldau, die sich bis heute erhalten haben und von denen fünf durch ihre Außenmalereien von besonderer Bedeutung sind, bereits in wissenschaftlichen Veröffentlichungen behandelt worden. Dennoch erscheint vorliegende Veröffentlichung von Wichtigkeit und nicht überflüssig. Der Verf. beschreibt nämlich die aus dem 16. Jahrhundert stammenden Außenfresken nicht nur kunsthistorisch, er versucht mit Erfolg, den Leser auch in den Geist einzuführen, aus dem heraus diese Bilder entstanden. Meisterhaft stellt er zunächst im Überblick fest: „Mitten in der Landschaft steht das vom Alltag Abgehobene, das auf tiefere Lebensgründe Verweisende, das sich nur als Feiertort begreifen läßt. Feier im Gehen der Moldau und ihrer farbigen Bilderschrift bedeutet aber in einer einzigartigen Steigerung der byzantinischen Bildauffassung das Sichtbarwerden des Heils. In Farben leuchtet auf, daß sich das Heil ereignet hat, aber die Bezeugung ist zugleich Gegenwärtigsetzung, deren das Auge im Umhergehen innewird“ (36). Wenig später sieht er im Gehen von Bild zu Bild an der Außenseite der Kirche wie im Innern ein Sinnbild der Wanderschaft, im Verweilen vor dem Bilde ein Symbol für das Innwerden des Zieles. Er faßt dies in die Worte: „Der Bau ist Zeichen eines Jerusalem, das Wanderschaft und Ziel zugleich darstellt, Wanderschaft als Anruf, Ziel als Innwerden“ (37). — Beim Vorgang der genaueren Bildbeschreibung läßt er sich von dem Grundsatz leiten: „Es geht in dieser Darstellung

also darum, nebst einer genauen Beschreibung dessen, was man sieht, so vielfältig wie gerade möglich, zum jeweiligen Bild die Harfe der hymnischen Überlieferung anzuschlagen“ (11). Damit wird an Hand der Darstellungen zugleich auch etwas von dem Reichtum der byzantinischen und morgenländischen Väter sichtbar, so daß Patriarch Justinian von Rumänien in seinem Geleitwort sagt: „Sein Werk ist ein Ansatz, dem Denken der Heiligen Väter gerade in unseren Tagen nachzuspüren, und sich von den Bildern, die aus ihrem Geiste gemalt sind, zum überlieferten Glauben der Kirche zu bekennen“ (8).

E. Sauser, Trier

WALLISCH-PRINZ, Bärbel: Religionssoziologie. Eine Einführung. Urban-Taschenbücher Band 258. Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz: Verlag W. Kohlhammer. 1977. 120 S. Kart.-lam. 6,50 DM.

Das Bändchen bietet eine gute Einführung in die Religionssoziologie durch eine Darstellung ihrer geschichtlichen Entwicklung. Die Einführung arbeitet drei für die Betrachtung der Religionssoziologie wichtige Gesichtspunkte heraus: 1. daß die Religionssoziologie als Produkt der bürgerlichen Aufklärungs- und Säkularisierungsbewegung in den Traditionen des christlichen Abendlandes verankert ist; 2. daß sie als Religionskritik eine frühe Anwendung der positivistischen Gesellschaftskritik ist und 3. daß sie immer zugleich politische Soziologie ist, d. h. einen Schlüssel zum Verständnis der Religionssoziologie liefert das Zusammenschauen von Religionskritik und politischer Kritik.

In vier Abschnitten (Die Religionssoziologie in der Philosophie der Aufklärung, Säkularisation und gesellschaftlicher Fortschritt, Religionssoziologie als positivistische Gesellschaftswissenschaft, Religion und Gesellschaftskritik im Spätkapitalismus) wird in die Fragestellungen der Religionssoziologie im Laufe ihrer Geschichte eingeführt, wobei kurz, aber im allgemeinen treffend und verständlich das Werk der großen Religionssoziologen vorgestellt wird.

Als kurze, um Objektivität bemühte, treffende und durch Einbeziehung der politischen Soziologie interessante Darstellung der Religionssoziologie kann das Bändchen vorbehaltlos zur Orientierung empfohlen werden.

J. Schmitz, Mainz

ANTWEILER, Anton: Mensch-sein ohne Religion? Münster: Verlag Aschendorff. 1977. 112 S. Pappband mit Schutzumschlag. 19,80 DM.

Dem Verfasser geht es darum, „herauszufinden, ob Religion unlösbar zum Menschen gehört, zu jedem einzelnen und damit allen gemeinsam“ (10). Diesem Ziel sollen die zwei Abschnitte, in welche die Untersuchung eingeteilt ist, dienen: der erste fragt nach dem Ursprung, der zweite nach dem Wesen der Religion. Bei der Frage nach dem Ursprung geht es dem Verfasser mehr um den sachlichen, als um den geschichtlichen Ursprung; seine Gedanken kreisen dabei um die Stichworte, die den ersten Abschnitt untergliedern: Voraussetzungen, Erfahren, Sittlichkeit, Sinn. Im zweiten Abschnitt verdeutlicht der Verfasser das Wesen der Religion auf die Weise, daß er nach der Aufgabe, den Ausdrucksformen, der Leistung, der Macht und den Grenzen der Religion fragt. Abschließend bemüht er sich um einen Begriff der Religion und dies wiederum an Hand von Stichworten: Grundlage, Wirklichkeit, Ganzheit, Einfügung, Persongestaltung, Überwindung, Stufen.

Die Wirklichkeit der Religionen stellt gewiß ein vielschichtiges und komplexes Phänomen dar. Einen Eindruck von dieser Komplexität vermittelt die Lektüre unbestreitbar. Doch die stark aphorismenartige Behandlung des Themas bis in die Zusammenfassungen hinein und der Einbau von Zitaten, die sich sehr unterschiedlichen Motiven und Absichten verdanken, erschweren die Lektüre und lassen den Leser ratlos.

Wenn Religion eine Wirklichkeit darstellt, der mit Logik nicht leicht beizukommen ist, dann darf man trotzdem erwarten, daß Äußerungen über diese Wirklichkeit logischem Denken etwas mehr Referenz erweisen. Die Titelfrage bleibt für den Leser offen. Die Ausführungen mit ihrem Für und Wider sind kaum in der Lage, das Fragezeichen im Titel zu beseitigen.

J. Schmitz, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ACTA MEDIAEVALIA TOM III. Lublin 1978. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 233 Seiten. Kart.
- ANTOLOGIA Listu Starochrześcijańskiego I. Listy Z Dziedziny Kierownictwa Duchowego. Pod redakcją Leokadii Malunowiczówny. Lublin 1978.
- BETTSCHIEDER, Heribert (Hrsg.): Das Problem einer afrikanischen Theologie. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn. St. Augustin: Steyler Verlag. 1978. 134 Seiten. Kart.
- BOHLENDER, Rolf: Dom und Bistum Speyer. Eine Bibliographie. 2., ergänzte und überarbeitete Auflage. Pfälzische Arbeiten zum Buch- und Bibliothekswesen und zur Bibliographie. Heft 8. Speyer: Pfälzische Landesbibliothek. 1979. 218 Seiten. Kart. 25,— DM.
- DIE KATHOLISCHEN DONAUSCHWABEN in der Doppelmonarchie 1867—1918. Im Zeichen des Liberalismus. Stuttgart: Verlag Buch und Kunst Keppelerhaus. 1977. 688 S. Ln.
- FRAGEN AN DEN GLAUBEN. Ein Sonntags-Forum. Mit einem Geleitwort von Ernst Tewes. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht. 1979. 168 Seiten. Pp. 19,80 DM.
- FRIES, Heinrich / GNILKA, Joachim / HEGERMANN, Harald / KAHLEFELD, Heinrich / STRAUSS, Johannes: Schriftauslegung dient dem Glauben. Hrsg. v. Heinrich Kahlefeld. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht. 1979. 106 Seiten. Pp. 12,80 DM.
- FRISCHE, Reinhard: Theologie unter der Herrschaft Gottes. Philipp Jakob Speners Plädoyer für eine Erneuerung des theologischen Denkens. Theologie und Dienst Heft 15. Gießen/Basel: Brunnen Verlag. 1979. 64 Seiten. Kart.
- GLADE, Winfried: Die Taufe in den Völkern der Katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts im Deutschen Sprachgebiet. Bibliotheca Humanistica & Reformatica Volume XXVII. Nieuwkoop: B. de Graaf. 1979. 380 Seiten. Hfl. 95,—.
- GOTT NACH AUSCHWITZ. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk. Freiburg: Hermann Herder Verlag. 1979. 144 Seiten. Kart. 14,80 DM.
- GUITTON, Jean: Zwischen den Zeilen des Evangeliums. Theologische Meditationen zu Grundthemen des Evangeliums. München: Verlag Neue Stadt. 1979. 176 Seiten. Kart. 16,80 DM.
- GUNNEWEG, Antonius H. J.: Geschichte Israels bis Bar Kochba. Theologische Wissenschaft Band 2, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1979. 210 S. Kart. 20,— DM.
- HENRICI, Peter: Aufbrüche christlichen Denkens. Kriterien 48. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1978. 112 S. Brosch. 15,— DM/Fr.
- HENRIX, Hans Hermann / RAUH, Horst Dieter: Der Christ und die Geschichte seiner Kirche. Beiträge aus Erwachsenenbildung und rheinischer Kirchengeschichte. Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen Bd. 9. Aachen: Einhard-Verlag. 1978. 348 Seiten. Kart. 12,50 DM.
- HÖSLINGER, Norbert / MAAS-EWERD, Theodor: Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Schriften des Pius-Parsch-Institutes Nr. 4. Klosterneuburg: Österreichisches Kath. Bibelwerk. 1979. 336 Seiten. Ganzleinen. 42,— DM.
- INDICES Verborum et Locutionum decretorum Concilii Vaticani II 1. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum concilium. Bologna: Istituto per le Scienze religiose. 1979. 154 Seiten. Kart.
- KIRCHE UND BIBEL. Festgabe für Bischof Eduard Schick. Hrsg. v. d. Prof. der Phil.-Theol. Hochschule Fulda. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 1979. 502 Seiten. Geb. 58,— DM.
- KREMER, J.: Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium Band XLVIII. Leuven: University Press: Gembloux: Editions J. Duculot. 1979. 590 Seiten. Br.

- KUHN, Wolfgang: Das Eichhörnchen und der liebe Gott. Rätsel des Lebendigen. Trier: Spee-Buchverlag. 1979. 203 S. Kart. 34,80 DM.
- LA LITTÉRATURE CONTEMPORAINE POLONAISE ET LE SACRÉ. Sous la direction: Irena Slawińska, Stefan Sawicki. Lublin. 1978. Société des Lettres et des Sciences de l'Université Catholique de Lublin. 179 Seiten. Kart.
- LANGNER, Albrecht: Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949—1963. Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag. 1978. 142 Seiten. Kart. 18,80 DM.
- MARIN, Francisco: Evangelio de la Esperanza. Evangelio de la Unidad. Cartas de San Pablo a los Tesalonicenses y a los filipenses. Madrid: Enrique Jardiel Poncela. 1979. 192 Seiten. Kart. 550 ptas.
- MERKEL, Helmut: Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche. Traditio Christiana Band III. Bern—Frankfurt am Main—Las Vegas: Peter Lang. 1978. XXX und 172 Seiten. Ln.
- NEIRYNCK, Frans: Jean et les Synoptiques. Examen critique de l'exégèse de M.-E. Boismard. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Band XLIX. Leuven: University Press. 1979. 428 Seiten. Br.
- POTZ, Richard: Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts. Kirche und Recht 15. Beihefte zum Österr. Archiv für Kirchenrecht. Wien: Verlag Herder. 1978. 296 Seiten. Paperback. S. 228,—/32,80 DM.
- PROBST, Manfred: Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers. Studien zur Pastoraltheologie Band 2. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1976. 328 Seiten. Kart. 56,— DM.
- SAUTER, Gerhard: Warum Christen glauben. Theologisches Sachbuch. — 13teilige Fernsehreihe — Trier: Spee-Buchverlag. 1979. 262 Seiten. Kart. 19,80 DM.
- SCANLAN, Michael: Die Augen gingen ihnen auf. Sakramente und innere Heilung: Graz—Wien—Köln: Styria Verlag. 1979. 215 Seiten. Kart. 24,80 DM.
- SCHMID, Heinrich: Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Gütersloh: Verlags-haus Mohn. 1979. 448 Seiten. Geb. Ca. 44,— DM.
- SCHWALBACH, Ulrich: Firmung und religiöse Sozialisation. Innsbrucker theologische Studien Band 3. Innsbruck—Wien—München: Tyrolia-Verlag. 1979. 188 Seiten. Kart. 36,— DM.
- SIEBEN, Hermann Josef: Die Konzilsidee der Alten Kirche. Konziliengeschichte Reihe B: Untersuchungen. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 1979. 540 Seiten. Geb. 136,— DM.
- STUDIA z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu. Praga zbiorowa pod redakcją Stefana Świeżawskiego / Jana Czerkawskiego. Lublin. 1978.
- TREMBLAY, Real: Irénée de Lyon 'L'empreinte des doigts de Dieu'. Eirenaïos Etudes irénéennes: Irenäische Studien 1. Romae: Editiones Academiae Alfonsianae. 1979. 126 S. Brosch.
- UMGANG MIT WERTEN. Grundwerte und Wertbewußtsein Heft 1. Hrsg. Kath. Sozial-ethische Arbeitsstelle Haus Hoheneck. Hamm: Hoheneck Verlag. 1978. 36 Seiten. Kart.
- WAGNIS THEOLOGIE. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Hrsg. von Herbert Vorgirmler. Freiburg: Hermann Herder Verlag. 1979. 624 Seiten. Geb. 65,— DM.
- WERBS, Ulrich: Die Bedeutung des Hörers für die Verkündigung. Pastoraltheologische Überlegungen zum anthropologischen Ansatz der Verkündigung im Holländischen Katechismus für Erwachsene. Erfurter Theologische Studien Band 39. Leipzig: St.-Benno-Verlag. 1978. 187 Seiten. Kart.
- WIEDERENTDECKUNG DER VOLKSRELIGIOSITÄT. Hrsg. von Jakob Baumgartner. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1979. 304 Seiten. Kart. 38,— DM.
- ZULEHNER, Paul M.: Umkehr: Prinzip und Verwirklichung. Am Beispiel Beichte. Beiträge zur Praktischen Theologie: Erwachsenenbildung. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht. 1979. 216 Seiten, pp. 29,80 DM.

ZUR THEOLOGISCHEN WEITERBILDUNG

Walter Fürst · Wahrheit im Interesse der Freiheit

Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865)
 tübinger theologische studien, Bd. 15. Ca. 608 S. Kt. Ca. 86,- DM
 Eine umfassende Begründung christlich-kirchlicher Praxis durch die gegenwärtige Theologie steht nach wie vor aus. Bei der Suche nach Modellen zur Lösung der schwierigen Fragen in diesem Bereich findet die frühe Katholische Tübinger Schule und damit auch das Werk Johann B. Hirschers neues Interesse. Die historische und systematische Untersuchung seines Werkes zeigt, daß Hirscher wichtige Kriterien für eine fundamental-praktische Besinnung gegenwärtiger Theologie bereitstellt.

Thomas Michael Looe · Liberal Catholicism · Reform Catholicism · Modernism

An Contribution to a New Orientation in Modernist Research
 Liberaler Katholizismus · Reformkatholizismus · Modernismus
 Beitrag zu einer neuen Orientierung in der Modernismusforschung
 tübinger theologische studien, Bd. 14. VIII + 452 S. Kt. 86,- DM
 Dies Handbuch zur Modernismuskrisis ist von nicht zu überschätzender Bedeutung. In ihm weist der Autor nach, daß der „Modernismus“ – entgegen gängigen Vorstellungen – als eine große Tradition des liberalen Katholizismus anzusehen ist. Die Bibliographien, die Zuordnung anonymer und pseudonymer Schriften, die kritische Edition bisher unveröffentlichter Quellen machen „den Looe“ auf Jahre hinaus zu einem unentbehrlichen Instrument der Modernismusforschung.

Wilhelm Korff · Norm und Sittlichkeit

Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft
 Bd. 1. 216 S. Kt. 29,- DM

Hans Wagenhammer · Das Wesen des Christentums

Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung
 Bd. 2. 262 S. Kt. 38,- DM

Arno Schilson · Geschichte im Horizont der Vorsehung

G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte
 Bd. 3. 352 S. Kt. 36,- DM

Gerhard Heinz · Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts

Bd. 4. 443 S. Kt. 52,- DM

Hermann Josef Pottmeyer · Unfehlbarkeit und Souveränität

Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts
 Bd. 5. 452 S. Kt. 54,- DM

Nabil El-Khoury · Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer

Beitrag zur Geistesgeschichte
 Bd. 6. 180 S. Kt. 24,50 DM

Dietmar Mieth · Dichtung, Glaube und Moral

Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg
 Bd. 7. 270 S. Kt. 46,- DM

Wolfgang Gramer · Musik und Verstehen

Eine Studie zur Musikästhetik Theodor W. Adornos
 Bd. 8. 243 S. Kt. 35,- DM

Johann Figl · Atheismus als theologisches Problem

Bd. 9. 288 S. Kt. 42,- DM

Thomas Broch · Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin

Bd. 10. 556 S. Kt. 82,- DM

Rudolf Hasenstab · Modelle paulinischer Ethik

Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist
 Bd. 11. 336 S. Kt. 46,- DM

Wolfgang Wieland · Offenbarung bei Augustinus

Bd. 12. 396 S. Kt. 56,- DM

Wilhelm Geerlings · Christus Exemplum

Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins
 Bd. 13. X + 278 S. Kt. 42,- DM

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Benziger

Neuerscheinungen 1/79

Karl Rahner

**Das Wichtigste, was man von Karl Rahner gelesen haben muß
Rechenschaft des Glaubens
Karl-Rahner-Lesebuch**

Über 150 Lesestücke, ausgewählt aus rund 40 Publikationen, thematisch zusammengestellt und herausgegeben von Karl Lehmann und Albert Raffelt.

470 S., geb. 48,- DM (22093) (Benziger/Herder)

Grundfragen des Glaubens und des christlichen Lebens in geistlichen Bekenntnissen, theologischen Reflexionen und Gebeten • für Christen, die Vertiefung ihres Glaubens suchen • für alle, die Rahner schätzen und näher kennenlernen wollen • für Studierende, die in die Theologie Rahners eindringen möchten • für Seelsorger, die Impulse zur Glaubensverkündigung suchen.

**Karol Wojtyła
(Johannes Paul II.)**

**Mit dem neuen Papst Grundfragen christlichen Glaubens
meditieren**

**Zeichen des Widerspruchs
Besinnung auf Christus**

Aus dem Italienischen übersetzt von August Berz.

240 S., geb. 26,- DM (Benziger/Herder)

Diese „Besinnung auf Christus“ hat Papst Johannes Paul II. noch als Kardinal und Erzbischof von Krakau vor Papst Paul VI. und seinen engsten Mitarbeitern gehalten. Er zieht darin Leitlinien für den christlichen Glauben und setzt sich mit wichtigen geistigen Strömungen unserer Zeit auseinander. In diesem Buch wird das geistige Profil des neuen Papstes sichtbar.

**Pinchas Lapide/
Ulrich Luz**

„Eine Aufforderung zum Dialog“ (Die Weltwoche)

Der Jude Jesus

Thesen eines Juden — Antworten eines Christen

176 S., br. 18,80 DM

Der jüdische Neutestamentler Pinchas Lapide zeigt an Hand dreier Thesen, daß der historische Jesus noch keinen Bruch zum Judentum vollzogen und sich auch noch nicht für den von den Christen verkündeten Messias gehalten hat. Der christliche Neutestamentler Ulrich Luz nimmt zu diesen Thesen Stellung. Er legt dar, wo für ihn als Christ die eigentlichen Fragen liegen, die sich beiden Religionen stellen.

JOSEF BLANK /
PETER HÜNERMANN / PAUL M. ZULEHNER

Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie

Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament

Herausgegeben von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer.

69 Seiten, kart., 8,80 DM.

Die SOG Speyer hat sich als Reformgruppe im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils das Ziel gesetzt, drängende Fragen der Kirche immer wieder ins Gespräch zu bringen. Die Tagung anlässlich des zehnjährigen Bestehens der SOG stand unter dem Thema „Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie“, dessen bibelexegetischen, dogmatischen und pastoralen Aspekte von Josef Blank, Peter Hünermann und Paul M. Zulehner eingehend behandelt wurden. Hier versuchte man Antworten zu finden auf die bedrückende Frage, ob die für die katholische Lehre typische Einheit von Wort und Sakrament auseinanderfallen wird.

GOTTHOLD MÜLLER (Hrsg.)

Israel hat dennoch Gott zum Trost

Festschrift für Schalom Ben-Chorin

202 Seiten, 8 Fotos, kart., 39,80 DM.

Einem roten Faden gleich zieht sich durch die Beiträge der unerschütterliche und durch geschichtliche Erfahrung gefestigte Glaube Israels, daß es nie ohne den Trost und die Güte seines lebendigen Gottes ist. Die Aufsätze der 14 Autoren kreisen um die Themen: „Jüdische Bibel“, „Christliche Bibel“, „Jüdisches Erbe im Christentum“, „Jüdische Geistesgeschichte“ und „Jüdisch-christlicher Dialog“.

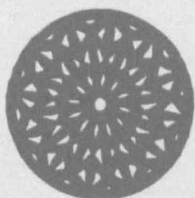


Durch jede Buchhandlung

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Missio-Närrisches

250 Witze zum Weitererzählen, gesammelt von Karl-Heinz Melters. Mit 70 Zeichnungen von Hetty Krist-Schulz.

Taschenbuch. 6,80 DM.

Auf seiner Reise als Missionsreporter hat Melters einige Jahre hindurch alle Witze und Anekdoten gesammelt, deren er in den Missionen der ganzen Welt habhaft werden konnte. Das Beste davon veröffentlichte er in einem Taschenbuch. Wie treffsicher er wählte, zeigt die starke Resonanz!

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag, Trier

31. Aug. 1979

LS



X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Rudolf Haubst, Mainz

Gottes Wirken und die menschliche Freiheit

Ernst Haag, Trier

Der Traum des Nebukadnezar

Reinhold Bohlen, Trier

„Täglich wird ein Nabot niedergeschlagen“

Heft 3

Juli, August, September 1979

3. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Hubert Socha, Trier

Eheunfähigkeit

Neue theologische Literatur

INHALT

Rudolf Haubst: Gottes Wirken und die menschliche Freiheit	175—193
Ernst Haag: Der Traum des Nebukadnezars in Dan 4	194—220
Reinhold Bohlen: „Täglich wird ein Nabot niedergeschlagen“	221—237

Kleinerer Beitrag

Hubert Socha: Psychisch bedingte Eheunfähigkeit	238—241
Besprechungen	242—254

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Rudolf Haubst, Mercatorstraße 11, 6561 Marienborn
Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, 5500 Trier-Petrisberg
Dr. Reinhold Bohlen, Auf Krein 71, 5501 Mertesdorf
Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jünger 1, 5500 Trier

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jünger 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 60,80 DM, Einzelheft 16,80 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 40,80 DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Gottes Wirken und die menschliche Freiheit

Bischof Dr. Bernhard Stein zum goldenen Priesterjubiläum

Dieses Thema ist so alt wie das Christentum. Es hat aber auch innerhalb des Christentums eine sehr bewegte Geschichte. Denken wir z. B. an Pelagius und Augustinus, an die katholische Lehre von der Verdienstlichkeit guter Werke und demgegenüber an das „Sola gratia!“ Martin Luthers, sowie alsdann an die innerkatholische Kontroverse zwischen den sog. „Thomisten“ und „Molinisten“ um 1600, bei der es um die Vereinbarkeit der göttlichen Prädestination und der freien menschlichen Entscheidung (zum Guten oder zum Bösen) ging; und dann weiter: an die Zurückdrängung des Bewußtseins dessen, was man der Gnade Gottes verdankt, hinter der zunehmend betonten menschlichen Autonomie: in der Aufklärung, bei Kant, im Marxismus. Ja, diese Problematik reicht auch bis in heutige innerkatholische Kontroversen hinein, namentlich in die Diskussion um die sog. Theologie der Befreiung.

Von diesem Referat¹ bitte ich weder fertige Lehrmodelle für den Unterricht zu erwarten, noch daß ich mich auf dieses oder jenes subtile Spezialthema (spekulativer oder geschichtlicher Art) kapriziere. Einleitend (I) möchte ich Ihnen vielmehr von der Vieldeutigkeit dessen, was heute alles als Freiheit bezeichnet wird, ein wenig in die Tiefe dessen hineinleuchten, was wir in je unserer eigenen Existenz als Mensch und zumal als Christ als Freiheit erfahren und anstreben. Dabei stellt sich zentral (II) die im Thema angesprochene Frage, wie sich die Freiheit menschlicher Entscheidungen und Selbstentfaltung zur Erstursächlichkeit (also auch zur Freiheit und Vorsehung) Gottes verhält. Im III. Teil wird sodann, im Hinblick auf das, was es heißt, daß Christus uns „zur Freiheit befreit“ hat (Gal 5, 1), näher auf das einzugehen sein, was Sünde und Gnade für die menschliche Freiheit bedeuten.

I. Die Bedeutung der Freiheit im christlichen Menschenbild

Das Wort „Freiheit“ hat heute eine sehr große Spannweite. Unter vielen Gesichtspunkten drückt es auch Emotionen aus. So vor allem in den vielen Befreiungsbewegungen, die heutzutage auf allen Kontinenten von unterdrückten

¹ Den Grundstock dieses Beitrags bildete ein Referat vor der Arbeitsgemeinschaft katholischer Religionslehrer für das Dekanat Seligenstadt am 16. November 1978.

Völkern, von politischen und religiösen Minderheiten, von wirtschaftlich Ausgebeuteten, die um ihr Recht kämpfen, ausgetragen werden. Auch mancherlei Emanzipationsbestrebungen im familiären Bereich, wie die um die Gleichberechtigung der Frau und das Aufbäumen der Jugend gegen Bevormundung, geschehen unter dem Motto der Freiheit. In der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ durch die Vereinten Nationen vom Dezember 1948² wird — zur „Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde“, deren Verkenntung so oft schon „zu Akten der Barbarei führten“ — „die Schaffung einer Welt“, in der jeder Mensch „frei von Furcht und Not“ sowie u. a. in „Rede- und Glaubensfreiheit“ leben könne, als „das höchste Bestreben der Menschheit verkündet“.

Es kann kein Zweifel sein, daß sich in dieser Betonung der „Freiheit“ als eines Grundrechts und Grundwertes für die menschliche Person christlicher Geist niedergeschlagen hat³. Der Marxismus ist indes seit 100 Jahren mit dem Christentum in Konkurrenz getreten durch seinen Anspruch: nachdem das Christentum als Befreiungsbewegung versagt habe, da es die Unterprivilegierten ja doch nur auf das Jenseits vertröste, werde *er* nun den Arbeiterstand aus der Entfremdung befreien, in die dieser durch kapitalistische Ausbeutung geraten sei. Man kann das eine „innerweltliche soziale Heilslehre“ nennen. Auf diese Akzentsetzung gehen nun aber auch auf katholischer Seite manche Vertreter der „Theologie der Befreiung“ so stark und so einseitig ein, daß auch ihr „marxistischer Interpretationsfilter“ von dem primären Inhalt der christlichen Botschaft von der Erlösung (als Befreiung von Sünde und Tod sowie vom altbündlichen Gesetz) z. T. nur noch wenig übrigläßt⁴.

Demgegenüber ist vor allem dies zu betonen.

1. Der Begriff der Freiheit bzw. der Befreiung verbindet (wenn er sinnvoll gebraucht werden soll) unlösbar diese beiden Aspekte der Freiheit, nämlich der Befreiung *von* und der Freiheit *zu* der befreit werden soll. Denn was soll z. B. die Befreiung von der einen Not oder dem einen Diktator, wenn diese alsdann in vielleicht noch schlimmere Nöte und Diktaturen hineinführt? 2. Das Ziel der Befreiung darf das Wohlergehen des ganzen Menschen, und zwar jedes einzelnen Menschen als Person, nicht aus dem Auge verlieren. Das Ziel, das Wozu der Befreiung soll ja doch jeweils ein größerer „Spielraum“ für die je eigene Entscheidung sein. „Zu solchem Spielraum gehört z. B., daß ich mich tatsächlich dorthin begeben kann, wo ich gern hingehen möchte; aber auch, daß ich mir eine

² Abgedruckt in: Kirche in Not XVI. Die Menschenrechte, Limburg 1969, 99—105. Das folgende steht schon in der Präambel.

³ Vgl. FR. HENGSBACH, in: Kirche und Befreiung, Aschaffenburg 1975, 15 ff. zu der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, N. 26, 31 und 64.

⁴ Vgl. A. RAUSCHER, Befreiung. Christliche und marxistische Interpretation: Kirche und Befreiung, Düsseldorf 1975, 29—46; die Zitate: S. 37 und 40.

eigene Meinung bilden kann und diese einzubringen vermag in das Gespräch, von dem abhängt, was wird. Und es gehört z. B. weiter dazu, daß ich den Beruf wählen darf, von dem ich erwarte, daß er mich erfüllt“, da er meiner Veranlagung und meinen Neigungen entspricht; sowie, daß ich mich im politischen Bereich „von denen vertreten lassen kann, denen ich vertraue“.⁵ Diese Freiheiten gehören zu den Menschenrechten⁶.

Im Unterschied zur Freiheit von Völkern und anderen Sozialgebilden können wir den angedeuteten „Spielraum“ die Freiheit der Individualität nennen. Diese hat jedoch auch ihrerseits sehr verschiedene Schichten oder Bereiche und Dimensionen ihrer Entfaltung. Die äußere Bewegungsfreiheit in der Umwelt (oder auch deren Beschränkung) hat der Mensch ja mehr oder minder schon mit den Tieren gemeinsam. In der inneren Fähigkeit zur Selbstentscheidung oder Selbstbestimmung liegt demgegenüber das Spezifische der menschlich-geistigen Freiheit.

Diese Selbstentscheidung setzt nämlich zweifellos die Vernunft als ein Erkennen voraus, das, an manchen Punkten des Lebens (gleichsam an Weggabelungen, an Scheidewegen), verschiedene Möglichkeiten in den Blick bringt und alternativ eine Wahl zwischen diesen durch den freien Willen (lat.: *liberum arbitrium*) ermöglicht oder auch fordert. Das ist die sog. psychologische Wahlfreiheit: zwischen Ja und Nein, zwischen So oder Anders, sowie (je nach dem entsprechenden Wissens- und Gewissensurteil) auch zwischen Gut und Böses.

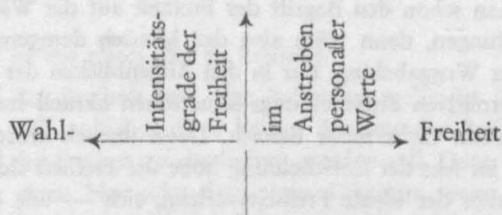
In der Wahl zwischen solchen Alternativen erschöpft sich jedoch die Freiheit des menschlichen Willens keineswegs. Und dies scheint mir für ein tieferes und umfassenderes Verständnis der menschlichen Freiheit grundlegend wichtig zu sein. Denn begrenzt man schon den Begriff der Freiheit auf die Wahlfreiheit in alternativen Entscheidungen, dann wäre also der Mensch demgemäß nur sozusagen an dem Punkt der Weggabelung, nur in den Augenblicken der Entscheidung und im Falle von alternativen Entscheidungs-Situationen aktuell frei, aber noch nicht davor und erst recht nicht mehr danach. Denn danach wäre der Wille schon fixiert. Ja, schon im Akt der Entscheidung höbe die Freiheit sich selbst auf. Wäre dann also nicht dies der ideale Freiheitsvollzug, sich — wie der Esel des Buridan — möglichst zu nichts zu entscheiden; um seine Freiheit sozusagen immerzu

⁵ Die Zitate: U. HOMMES, Die Freiheit im christlichen Menschenbild, in: Kirche in Not XXV (1977) 14.

⁶ In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vgl. Art. 1—3, 13 und 19. Art. 18 betont auch die Gewissens- und Religionsfreiheit. Auch alle (größeren) bundesrepublikanischen Parteien führen die Freiheit in ihrem Programm. Das „Grundsatzprogramm der CDU“ von Oktober 1978 akzentuiert die individuelle Freiheit in Art. 28 so: „Wer die Menschen gleichmachen will, leugnet ihr zur freien Selbstbestimmung geschaffenes verantwortliches Wesen.“ Schon in der Präambel (Art. 7) wird dies aber zugleich auch sozial- und religionsphilosophisch so eingeordnet und fundiert: „Der Mensch ist zur freien Entfaltung im Zusammenleben mit anderen geschaffen... Er ist nicht das letzte Maß aller Dinge... Er steht in der Verantwortung vor seinem Gewissen und damit nach christlichem Verständnis vor Gott.“

in der Schwebe, sie im Hin- und Herschwanken oder noch besser: in einer völlig skeptischen Zurückhaltung zu „bewahren“? Und wäre dann nicht dies die zweitbeste Selbstbestätigung des Freiseins, je nach Laune und Willkür alle eingegangenen Bindungen zu zerreißen?

Doch — Gott sei Dank! — verdient das Wort Freiheit im Unterschied zu dieser letztlich im Absurden und in der Verachtung aller personalen Werte endenden Verengung und Sinnentleerung von Grund auf, und auch schon unserer natürlichen menschlichen Selbsterfahrung gemäß, eine viel weitere und höhere Sinngebung. Denn auch und gerade erst dann, wenn ich zu einer wohlüberlegten und an bleibenden Werten orientierten Entscheidung gelangt bin, vermag ich mich für diese auch sinnvoll und nachhaltig zu engagieren: in einer dauernden Bejahung, die Treue und Liebe sein kann und in freier Selbstbindung kulminiert. Die Sakramente der Ehe wie der Priesterweihe sind nichts anderes als die Bestätigung solcher freier Selbstbindung durch Gott und deren Hineinnahme in die Liebe Jesu Christi, damit sie sich in dieser immerzu erneuern kann. Die je nachdem wachsenden (oder auch abnehmenden) Motivierungen und die Intensitätsgrade dieser sich fortsetzenden freien Bejahung sind alles andere als starre Fixierungen. Sie variieren ja auch: von einem nur müden Mitmachen oder Weitermachen bis zu dem höchsten Engagement in der Liebe, die sich bis zur Selbstaufopferung selbst hingibt. Die anfangs gefallene Entscheidung ist dann erst der Beginn und sozusagen der Quellpunkt, von dem her die personale Freiheit sich zunehmend selbst entfalten und verwirklichen kann. Die Wahl-Entscheidung setzt sich und lebt darin fort. Das läßt sich so illustrieren:



Die individuelle menschliche Freiheit

Die Selbstentscheidung in der Alternative ist noch lange nicht die vollentfaltete Freiheit. Diese verwirklicht sich nämlich erst vollends in der Bejahung und im Anstreben von solchen personalen Werten oder Tugenden (wie Gerechtigkeit, Treue, Einsatz für den Mitmenschen), im besonderen von solcher Wahrheit und Liebe, durch die das eigene personale Leben sich mit Sinn und Inhalt erfüllt und bereichert erfährt. In dem Maße, wie das geschieht, weiß sich das Ich auch nicht mehr nur der beängstigenden Enge des Augenblicks, und schließlich dem Tode ganz ausgeliefert. Denn auch (und je nachdem gerade) in Kerker und Fesseln kann man sich innerlich frei fühlen und um dieser höheren Freiheit willen allen

Verlockungen, das als wahr und gut Erkannte zu verraten, trotzen. Zum personalen Freiheitsstreben gehört nämlich nicht nur die „äußere Handlungsfreiheit“, sondern auch ein elementares Verlangen, sein Selbst in einer „existentiellen Wirkhaftigkeit“ zu verwirklichen⁷, die sich auch durch ein Vegetieren in animalischem Wohlsein nicht abfinden läßt.

Daß die Erlangbarkeit solcher Freiheit an Gott hängt, das bestätigen paradoxerweise gerade die sog. atheistischen Existentialisten Jean Paul Sartre⁸ und Albert Camus — ganz gegen ihre Absicht — auf eine erschütternde Weise. Denn nachdem deren existentialistische Grundsatzentscheidung gegen Gott ausgefallen ist⁹, erfahren sie, zumal angesichts des Todes, ihr eigenes Leben „verlassen und absurd“¹⁰; und eben darum erscheint ihnen auch ihre Freiheit nicht mehr als eine kostbare Gabe, sondern nur noch als schwere Last; denn der Mensch ist „zur Freiheit verdammt“¹¹. — Ohne Sinn dazusein, das vermag ja auch gerade der denkende Mensch höchstens auf Grund von vorübergehender Selbsttäuschung eine Zeitlang frei zu bejahen. Je mehr er sich nämlich besinnt, um so unerträglicher wird ihm das¹².

Daraus erhellt denn auch schon, daß eine „Selbstbestimmung allein um der Selbstbestimmung willen“ keinen existentialen Sinn hat. Sie entpuppt sich ja auch früher oder später als ein Leerlauf, der aus der eigenen Enge nicht herauskommt; und dies darum, weil die wahre Freiheit nur im Erstreben und Erlangen von solchen höheren und überzeitlichen Werten verwirklicht werden kann, die groß

⁷ Vgl. W. WEIER, Strukturen menschlicher Existenz, Paderborn 1977, 34—36.

⁸ Jean Paul Sartre selbst unterscheidet, in „L'Existentialisme est un Humanisme“, deutsch in: Drei Essays (Ullstein Buch Nr. 304) 9 „zwei Arten von Existentialisten“: „die ersten, welche Christen sind, unter die ich Jaspers und Gabriel Marcel einreihen würde, und auf der anderen Seite die atheistischen Existentialisten, zu denen Heidegger und auch die französischen Existentialisten und ich selber zu stellen sind“.

⁹ SARTRE a. a. O. 15: „Wenn wir von Verlassenheit (ein Ausdruck, der Heidegger teuer ist) sprechen, so wollen wir nur sagen, daß Gott nicht existiert und daß man daraus die Folgerungen ziehen muß bis zum Ende.“

¹⁰ Vgl. die Themen vom „absurden Menschen“ und der „metaphysischen Revolte“ bei ALBERT CAMUS; vgl. *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1942, 93: „Qu'est-ce en effet que l'homme absurde? Celui qui, sans le nier, ne fait rien pour l'éternel. Non que la nostalgie soit étrangère. Mais il lui préfère son courage et son raisonnement.“ Näheres zu den beiden Themen s. K. SCHAUB, Albert Camus und der Tod, Zürich 1968, 70—78 u. ö.

¹¹ Vgl. J. LENZ, Der moderne Existentialismus, Trier 1951, 103—111; Sartre a. a. O. 16: „Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein; verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, andererseits aber dennoch frei, da er, einmal in die Welt geworfen, für alles verantwortlich ist, was er tut.“

¹² Daher denn auch der „Ekel“ vor der Existenz bei Sartre (s. LENZ 96) und bei Camus das Problem des Selbstmords (s. SCHAUB 57—63 und 88—92), den Camus freilich konstant ablehnt.

und reich und wirkmächtig genug sind, das menschliche Leben ein für allemal zu erfüllen.

Was aber dann, wenn der Mensch nicht nur die objektiven und subjektiven Grenzen seiner Freiheit¹³, sondern von Grund auf seine eigene Ohnmacht erfährt, das, wonach er sich im Innersten sehnt, auch aus eigener Kraft zu verwirklichen? Nach dem christlichen Selbstverständnis erfährt sich der Mensch eben darin als Geschöpf Gottes über sich selbst hinaus: auf Gott und auf seine Gnade verwiesen. Gott der Schöpfer vermag ja auch gnadenhaft „über alle Maßen sogar mehr zu tun, als wir (überhaupt) erbitten oder uns ausdenken“ können (Eph 3, 20).

Doch gerade dagegen, daß der Mensch auf die Gnade Gottes angewiesen sei, revoltiert die moderne Mentalität, und zwar nicht etwa erst seit Nietzsche und den genannten Existentialisten, sondern schon seit der Aufklärung des 17./18. Jahrhunderts; und ähnliches gehört auch noch zur marxistischen Ideologie.

Diese Revolte ist indes in einem noch größeren Rahmen zu sehen. Denn sie ist ihrerseits schon die Weiterentwicklung und die Eskalation der Anthropozentrik, mit der Descartes „Cogito-ergo sum“ zunächst erkenntniskritisch einsetzte. Descartes selbst verband damit zwar, und sogar philosophisch grundlegend, noch die Gewißheit der Existenz des allmächtigen Gottes. In der Folgezeit wurde jedoch — im Namen verschiedener Erkenntnistheorien — dem Menschen auch die schöpferische Konstitution all dessen zugesprochen, was überhaupt ist. Der Mensch wurde zum „Maß aller Dinge“. Das geschah schon im Empirismus (von Berkeley bis Hume); der Positivismus setzt das fort, indem er nur solches als seiend zuläßt, was der Mensch selbst direkt greifbar erkennt (*esse est percipi*): Das schließt freilich a priori jeden metaphysischen, verborgenen, göttlich-schöpferischen Grund der Welt und des Menschen aus. Im Deutschen Idealismus begann J. G. Fichte auch damit, alles in der Welt mitsamt dem Bewußtsein des individuell-menschlichen Ichs von einem solchen allgemein-ideellen „absoluten Ich“ her zu erklären, das selbst unpersonal sei, das in Fichtes System aber doch die Stelle des personalen-transzendenten (biblischen Schöpfer-)Gottes einnimmt. Dieses absolute Ich soll all das „setzen“, was wir erkennen und was überhaupt ist. Das bedeutet bei Fichte aber auch: der menschliche Geist wird zur Konkretion der göttlich-schöpferischen Freiheit¹⁴. Ja, er wird zum Prometheus, zum Gegenspieler des

¹³ Jörg Splett handelt im ganzen seines Buches „Konturen der Freiheit“, Frankfurt 1974, von solchen „Grenzen der Freiheit“ (an denen sie endet und an denen man sich je nachdem auch stößt); vgl. bes. S. 9: Freiheit trifft auf den bindenden Anspruch der Wahrheit (Kap. 1), auf beschränkende Naturbedingungen (2), auf andere Freiheit und auf Autorität (3); sie sieht sich in Schuld verfangen (4) und erblickt das Ende all ihrer Möglichkeiten im kommenden Tod (5).

¹⁴ Vgl. Fr. K. ÖSTERREICH, Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts (= Ueberwegs Grundriß d. Gesch. d. Phil. IV¹³), bes. S. 10 und 23 ff.; HANS URS V. BALTHASAR, Prometheus, Heidelberg 1947, 158—203, bes. 167—171.

Zeus, wie schon im altgriechischen Mythos; er trotzt Gott. So z. B. in diesen schon geradezu sinnlos-übermütigen Worten Fichtes: „Das was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen . . . Ich habe die Ewigkeit an mich gerissen . . . Zerreiße das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne: Mein Wille allein . . . soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben¹⁵.“

Mit diesem Pathos der Freiheit stimmt auch die materialistische Anthropozentrik Ludwig Feuerbachs darin überein, daß die Schöpferkraft des „Homo absconditus“ auf den Thron des „Deus absconditus“ erhoben wird¹⁶. Der „Übermensch“, den Nietzsche im Zarathustra den „häßlichsten aller Menschen“ nennt, drückt dasselbe in mythischer Sprache aus, indem er sich rühmt: „Gott ist tot! Ich habe ihn getötet.“ Aber auch z. B. ein Nikolai Hartmann läßt seine ganze Ethik darin gipfeln: Die Schuldabnahme (= die Erlösung durch Gott) wäre „die Entmündigung und Entwürdigung des Menschen, seine Unfreiheitserklärung. Der sittlich Freie kann sie nicht wollen. Der sittlich Freie muß ihr den Willen zur Schuld, den berechtigten sittlichen Stolz der Selbstbestimmung entgegensetzen¹⁷.“

Für unser Thema sind all das Varianten der radikalen Gegenposition: ein freies Wirken Gottes, dem der Mensch sich verdankt und verantworten muß, vertrage sich nicht mit der Freiheit des Menschen; um der Freiheit des Menschen willen sei darum die Existenz Gottes zu bestreiten.

Wie versteht demgegenüber unser christliches Glauben und Denken dies beides: Gottes Wirken und die menschliche Freiheit in innerem Einklang miteinander?

II. Gottes Erstursächlichkeit und die menschliche Freiheit

Zunächst sind hier einige Vorüberlegungen nötig, die von der menschlichen Selbsterfahrung und von der Hl. Schrift her die Begrenztheit und Kontingenz der menschlichen Freiheit sowie die schöpferische Freiheit Gottes bewußt machen.

Leitsatz 1: *Unsere menschliche Freiheit erfährt sich als begrenzt.* Angesichts der Verabsolutierung der menschlichen Freiheit in den zuvor erwähnten Auffassungen ist dies zunächst zu betonen. Das bedeutet freilich, falls nötig, diese ernüchternden Einsichten: Die menschliche Freiheit ist nicht die Gottes, denn die Erschaffung der Welt ist nicht ihr Werk. Um so realistischer obliegt uns die Aufgabe: diese Welt und die menschliche Gesellschaft, die wir vorfinden, mög-

¹⁵ Aus: Über die Bestimmung des Gelehrten, 3. Vorl., zit. nach J. PIEPER, in: Pro veritate, hrsg. c. ED. SCHLINK u. H. VOLK, München—Kassel 1963, 287 f.

¹⁶ Vgl. M. XHAUFFLAIRE, Feuerbach und die Theologie der Säkularisation, Mainz 1972, bes. S. 93 ff. und 168 ff. Zu den Ausdrücken „Homo absconditus“ und „Deus absconditus“ vgl. J. MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung, München 1960, 317—321.

¹⁷ N. HARTMANN, Ethik, Berlin 1949⁸, 819.

lichst gut zu gestalten und, soweit wie möglich, darin auch manches (sei es technisch oder erzieherisch oder politisch) zum Besseren weiterzuentwickeln. Doch auch dann, wenn wir die Freiheit als Fähigkeit zur Entfaltung unserer je eigenen geistigen Natur und zur Gestaltung unserer Umwelt verstehen¹⁸, erfahren wir sie als begrenzt; und zwar schon dadurch begrenzt, daß neben mir und uns auch andere Menschen da sind, die im sozialen Miteinander die Anerkennung ihrer Freiheitsansprüche fordern¹⁹. Die selbstherrliche Subjektivität, wie sie in dem autonomen Freiheitsbegriff liegt, muß sich schon darum erhebliche Selbstbeschränkungen auferlegen, wenn sie nicht zum Kampf aller gegen alle führen soll.

Noch tiefer wird die Begrenzung der individuellen Freiheit jedes einzelnen Menschen jedem bewußt, der bedenkt, wie sehr die Verwirklichung von so vielem, was wir geistig möchten, z. B. von gesundheitlichen Vorbedingungen abhängt und wie sehr jeder Mensch zur Entfaltung seines persönlich-geistigen Lebens von Grund auf der Mithilfe seiner Mitmenschen (bei Eltern und Familie angefangen) bedarf.

Doch auch darüber hinaus erfährt jeder Mensch, je mehr er zu einem eigenen geistig-personalen Leben erwacht, daß er zu seiner vollen Selbstverwirklichung weit mehr bedarf, als er selbst je hervorzubringen oder autonom zu leisten vermag. Und gerade dieses Bedürfnis enthüllt seine wahre Größe. Denn sein eigenes existentielles (Natur)Verlangen (*desiderium naturale*) übersteigt „unendlich“ all das, was die eigenen natürlichen Kräfte des Menschen auch von sich aus zu verwirklichen vermögen²⁰. Das bedeutet, daß nur Gott die Erfüllung dessen zu vollbringen vermag, woraufhin der Mensch angelegt ist und von Natur aus tendiert. Das gilt sowohl von der unausrottbaren Sehnsucht nach einem Leben, das nicht im Tode erlischt, wie nach einer unmittelbaren und vollgültigen Erkenntnis der letzten Wahrheit und Wirklichkeit, die er in diesem Leben nie erlangen kann. Ein Urverlangen im Menschen zielt auch spontan, obwohl gleichsam anonym, auf eine solche personale Gemeinschaft und beglückende Liebe hin, von der alles, was wir auch jetzt schon erfahren, nur ein flüchtiger Abglanz und Vorgesmack sein kann. Das insgesamt können wir die Erfahrung unserer personalen Verwiesenheit (oder Angewiesenheit) auf Gott nennen.

¹⁸ Vgl. Den Abschnitt „Die Freiheit als Entfaltung der Natur“ von G. SIEWERTH: LThK² IV 327 sowie oben Anm. 13.

¹⁹ Das betont auch Sartre, a. a. O. 32, unter der Überschrift „Die Freiheit des andern“.

²⁰ Vgl. PASCAL, *Pensées*, N. 434: *Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante ...; apprenez, que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable, que vous ignorez. Ecoutez Dieu!* H. VOLK, *Gott alles in allem I*, Mainz 1961 19: „Diese Bedürftigkeit, in der Kreatur erst in der Ausrichtung auf Gott zur Vollendung kommt, besagt nicht eine Unvollkommenheit der Kreatur ..., sondern ihre höchste Möglichkeit.“

Diese vom Menschen selbst nicht ausgleichbare Spannung zwischen dem, worauf er angelegt und verwiesen ist, und dem, was er selbst zu verwirklichen vermag, ist so tiefgreifend und existential, daß Henri de Lubac hier schlechthin von „dem Paradox des Menschen“ spricht²¹. Aus der Sicht des göttlichen Schöpfer- und Heilswirkens erklärt Augustinus zu Beginn seiner *Confessiones* dieses „unser unruhiges Herz, das nur in Gott Ruhe findet“, ebenso einfach wie sinnvoll damit, daß Gott uns „auf sich hingeschaffen hat“. Und schon das NT bestätigt es nachdrücklich, daß das Weltall und im besonderen der Mensch nicht nur „von“ oder „durch“ Gott geschaffen ist, sondern auch „auf Ihn hin existiert“²². Das läßt sich so verdeutlichen:

2. Leitsatz: *Gott hat den Menschen erschaffen, um ihn in Freiheit an Seiner Weisheit und Liebe partizipieren zu lassen.* — Mit diesem Satz sollen zunächst zwei Verzerrungen des christlichen Gottesbildes korrigiert werden. Die erste Fehlvorstellung besteht darin, daß man auch Gott (wie alle Vorgänge in der Materie) einer blinden Zwangsläufigkeit unterworfen denkt, daß man Gott also zu einem unpersönlichen Schicksal degradiert, oder ihn gar mit so etwas wie mechanischen Naturkräften verwechselt. Hierher gehört es auch, wenn man (etwa mit Hegel) die Freiheit der Schöpfungstat Gottes zu einem logisch-notwendigen Prozeß umfunktioniert, in dem die göttliche Üridee sich entfalte. Die zweite Verzerrung geht in das entgegengesetzte Extrem, daß man die Freiheit Gottes, die freilich durch nichts außerhalb von Gott eingeschränkt ist, mit einer (im Ergebnis so blinden) Willkür verwechselt, als ob sie jeder Weisheit und Liebe bar wäre. Das verzerrt den Gott, der im Alten und Neuen Testament seine Heiligkeit, Liebe und Herrlichkeit offenbart hat, zu einem allzu anthropomorphen Tyrannen, dessen herzlose und launische Allmacht nur ohnmächtige Angst und Furcht wecken kann. Die Kirche hat sich seit dem spätmittelalterlichen Nominalismus gegen solche objektiv blasphemischen Entstellungen des Gottesbildes gewehrt. Nikolaus von Kues z. B. hat zu deren Überwindung den Finger darauf gelegt, daß wir wegen der inhaltlichen Verengung und Unzulänglichkeit aller unserer abstrakten Begriffe keinen von diesen isoliert zum Attribut Gottes machen dürfen, sondern die ganze Fülle des Seins und Lebens und aller personalen Werte bei Gott in-eins-fallend (ko-inzident) denken müssen; das ist der grundlegende Sinn des theo-logischen Leitgedankens der *coincidentia oppositorum*.

Für das Grundverhältnis von Gott und Mensch bedeutet das: Gott hat die Welt und im besonderen den Menschen als die Krone seiner sichtbaren Schöpfung in einer Macht, Weisheit und Liebe erschaffen, die ihn für unser menschliches Nachdenken insgesamt so reich und groß erweisen, daß er für uns unergründlich und anbetungswürdig ist. Für unser Thema besagt das näherhin: Die Liebe,

²¹ H. de Lubac hat den ganzen II. Band seines Werkes „Die Freiheit der Gnade“, Einsiedeln 1971, diesem „Paradox des Menschen“ gewidmet.

²² I Kor 8, 5 f.; Röm 11, 36; Kol 1, 16; Hebr 1, 3; Joh 1, 3; Apok. 1, 8 und 21, 6.

Macht und Weisheit Gottes bekundet sich beim Menschen auf besondere Weise darin, daß er diesen als sein „lebendiges Bild“ (vgl. Gen 1, 26 f.) planvoll in freischenkender Güte an seiner Freiheit partizipieren läßt.

Auch für den Sinn der menschlichen Freiheit ist es daher grundlegend wichtig, daß Gott den Menschen auch Seinerseits in Freiheit so erschaffen hat, wie er ihn erschuf. Das I. Vatikanum gebraucht hier den Ausdruck „liberrimo consilio“²³. Es wandte sich damit sowohl gegen die Übertragung der physikalisch-mechanistischen Kategorie der Zwangsläufigkeit von der Materie auf Gott (und den Menschen, also gegen den materialistischen Determinismus), wie gegen den metaphysischen Nezzessitarismus, nach dem Gott kraft der in ihm liegenden Dynamik seines Lebens oder seiner sich selbst mitteilenden Güte gar nicht anders gekonnt hätte, als den Weltprozeß aus sich hervorgehen zu lassen. Jede Art von solcher Automatik in Gott läuft zugleich auch auf die Leugnung des freien Willens in dem Gott ebenbildlichen Menschen hinaus.

Die denkbar beste christliche Antwort darauf liegt in der Grundüberzeugung von der personalen Dreieinheit in Gott. Diese besagt ja: Das Leben Gottes erschöpft sich keineswegs darin, daß das Weltgeschehen aus ihm hervorgeht, und auch nicht etwa darin, daß er dieses wie ein allmächtiger Ingenieur nach mechanischem Zwange ablaufen läßt. Gott verhält sich vielmehr sowohl in liebender Weisheit wie in souveräner Freiheit zur Welt. Denn er existiert nicht in einer „einsamen“ Transzendenz, die nur im Herrschen ihr Ziel sähe, sondern er lebt seinerseits selbst schon in der denkbar innigsten und höchsten Gemeinschaft. Den ganzen Reichtum des göttlichen Lebens voll Weisheit und Güte teilt ja der Vater dem Sohne mit, und der Hl. Geist resultiert aus beiden als der Hauch und das freudvolle Band ihrer Liebe. Gott hätte also — aus der Sicht eines menschlichen Nützlichkeitsdenkens gesprochen — das ganze Weltendrama weder zur Entfaltung seiner Lebensdynamik noch zu seinem Glück in personaler Gemeinschaft gebraucht. Ist doch er selbst deren Urgrund und Urbild. Doch zu eben diesem Urgrund und Urbild für jede geschöpfliche Vaterschaft und Mutterschaft, Sohnschaft und Gemeinschaft in freischenkender Liebe hat der Dreieine Gott sich in schöpferischer Freiheit gemacht.

Im Glauben an diese personale Selbstmitteilung und unüberbietbare Gemeinschaft in Gott, dem Schöpfer des Alls, müßten wir den ganzen Weltprozeß erst recht als einen gewaltigen Leerlauf und als sinnlos bezeichnen, wenn dieser nicht im personalen Menschen sein Ziel hätte; und das Leben des Menschen als sinnlos, wenn Gott dem auf Ihn hin erschaffenen Menschen nicht auch in einer gnadenhaften Gemeinschaft mit Ihm (in seiner personalen Dreieinheit) Ziel und Heimat gewährte. Der „Sinn der (ganzen) Schöpfung“ ist aus dieser Sicht vollends „nur in geschöpflicher Freiheit realisierbar“²⁴, nämlich nur in solchen geschaffenen

²³ Vaticanum I, Constitutio de fide catholica, c. 1: ES³² 3002.

²⁴ W. KASPER, in: Teufel, Dämonen, Besessenheit, Mainz 1978, 53.

Personwesen, die die Freiheit und Güte Gottes erkennen und diese auch ihrerseits in Freiheit bejahen und lieben. Duns Scotus hat dafür das Motto geprägt: „Deus vult habere (con)diligentes²⁵“.

Der 3. Leitsatz führt diesen Grundansatz so weiter: Gott hat den Menschen nicht nur zur Freiheit erschaffen; *zur Erstursächlichkeit Gottes gehört auch, daß Er den Menschen immerzu zum Vollzug seiner Freiheit befähigt und aktuieret*. Es wäre eine weitere das Gottesbild verzerrende und geradezu blasphemisch-absurde Vorstellung, daß Gott, nachdem er den Menschen erschaffen hat, diesen hinterher nur noch als einen lästigen Konkurrenten (oder Rivalen) empfindet. Das widerspricht schon das alttl. Buch der Weisheit (11, 25 f.) so: „Du verabscheust nichts von dem, was du gemacht hast. Hättest du Haß, so hättest du nichts erschaffen. Und wie hätte etwas Bestand, wenn du es nicht (mehr) wolltest?“

In der Tat: ließe (bildlich gesprochen) die Schöpfermacht Gottes (als der Erstursache von allem) ein Geschöpf „fallen“, dann versänke es eo ipso im Nichts. Dazu kommt aber, daß Gott seine Geschöpfe nicht nur eben am Sein erhält, sondern auch „alles in allem wirkt“ (1 Kor 12, 6). Das bedeutet freilich keineswegs, daß Gott in Seiner Schöpfung aufginge, sondern daß Gott alles, das er existieren läßt (dessen Existenz er bewirkt), auch zu dem Wirken befähigt, „wie es je dessen Eigenart entspricht“²⁶. So ermächtigt Gott auch schon in der natürlichen Seinsordnung den Menschen zu jedem spezifischen „actus humanus“, den dieser in freiem Wollen und Streben vollzieht. Und: je höher das ist, was der Mensch in seiner Freiheit will und vermag, um so mehr ist er auch dazu von Gott jeweils befähigt, um so höher ist auch die entsprechende „motio Dei“ dazu, und um so mehr wirkt Gott dabei im Menschen²⁷.

²⁵ DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense* III dist. 32 q un. N. 6. Der Kontext: Qui enim amat se primo ordinate... vult habere alios diligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se.

²⁶ Vgl. THOMAS v. A. S. th. I/II q. 1 a. 6 c.: Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente; S. th. I q. 83 a. 1 ad 3: ita (Deus) movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.

²⁷ Zur theologischen Erklärung des gesamten Evolutionsvorganges schreibt Teilhard de Chardin in *La vision du Passé*, Paris 1957, 39 sogar: „Gott macht weniger die (fertigen) Dinge, als daß er macht, daß sie sich machen (les fait se faire).“ Schon Thomas hat S. th. I/II q. 63 q. 3 auch das „Sparsamkeitsprinzip“ so formuliert: „Ea quae possunt fieri a secundis causis, non fiunt immediate a Deo.“ Die These von BELA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, Frankfurt 1973, 70: „Ohne Zweitursache in der Welt wirken, würde für Gott notwendigerweise ein Wirken als Zweitursache bedeuten“ scheint jedoch die souveräne Freiheit des ganzen *gnadenhaften* Heilswirkens Gottes zu übersehen, das (auch bei aller möglichen Anknüpfung) all das, was die Zweitursachen von sich aus vermögen, so eminent überbietet, daß diese nur die rezeptive potentia obedientialis dazu haben.

Im Hinblick auf das, wozu und wie Gott das freie Tun des Menschen befähigt sowie anregt (inspiriert), sind hier bekanntlich näherhin die beiden Ordnungen oder Wirkweisen von Natur zu unterscheiden. Denn kein irdischer Mensch kann je von sich aus (d. h. mit den Kräften, die ihm auch schon natürlicherweise verliehen sind) „zum Himmel hinaufsteigen“²⁸, auch wenn das Verlangen danach schon in seiner Natur angelegt ist. So muß Gott also dem Menschen auch jede Gemeinschaft mit Ihm in Glaube, Hoffnung, Liebe und Heiligung „von oben“ gnadenhaft „schenken“; oder, was in sich dasselbe ist: den Menschen dazu erheben.

Wie aber kann Gott überhaupt auf den Menschen heilsentscheidende Einflüsse ausüben, ohne daß dieser dabei seine eigene Freiheit verliert? Darüber begannen, wie schon gesagt, gegen 1600 die sog. Molinisten und Thomisten sich die Köpfe zu zerbrechen und miteinander zu streiten²⁹. Die Molinisten betonten die Freiheit des Menschen; sie achteten deshalb sorgsam darauf, daß die göttlichen Gnadenwirkungen die menschlichen Selbstentscheidungen nicht gefährdeten. Die Thomisten betonten dagegen, daß das Wirken Gottes den Menschen unfehlbar zu seinem Ziel hinbewegt, wenn Gott dies will. Heutzutage läßt sich hier kritisch feststellen, daß diese beiden Systeme zu scharf zu rationalisieren versuchten; denn vor dem Geheimnis des göttlichen Wirkens, das nur Gott kennen kann, machten sie beide nicht rechtzeitig (in docta ignorantia) Halt.

Beim Molinismus kündigte sich zugleich (damals schon) innerhalb des theologischen Denkens jene Kontrapunktierung der menschlichen Freiheit zu der Gottes an, die in ihrer späteren Eskalation und Radikalisierung bei Fichte, Nietzsche sowie im Marxismus zum Atheismus geführt hat. Im Thomismus zeichnete sich dagegen so etwas wie die spätere (oder bereits beginnende) „Mechanisierung des Weltbildes“ ab; denn mit seiner Lehre von der „*praemotio physica*“ transponierte er das göttliche Gnadenwirken bei der doch primär personal-geistigen Begegnung von Gott und Mensch, obgleich er sich dessen noch nicht bewußt war, in solche physikalischen Vorstellungen, die sowohl das Gottes- wie das personale Menschenbild zu verfälschen drohten.

Nichtsdestoweniger hatten jedoch die Thomisten in dem Grundanliegen recht: Gott befähigt und akkuiert den Menschen auch zu der Freiheit seines Tuns, sowie darin, daß die Initiative zur Befreiung des Menschen aus Sünde und Tod sowie jede Erhebung zur gnadenhaften Gemeinschaft mit Gott von Gott selbst ausgehen muß. Doch auch die Molinisten bestanden mit Recht darauf, daß die menschliche Freiheit durch die Gottes keineswegs eingeschränkt oder ausgehöhlt wird, sondern sich in der Gnade Gottes vollendet.

²⁸ Eph 4, 9 f. u. Joh 3, 13.

²⁹ Für Quellen und Literatur sei hier auf die Artikel „Gnadenstreit“ und „Gnadensysteme“ sowie „Molinismus“ im LThK² hingewiesen.

Mit dem Motiv der Erlösung des sündigen Menschen zur Freiheit stoßen wir indes auf eine wiederum andere Fassung und Dimension des Begriffs der Freiheit: im NT, besonders bei Paulus. Darüber Näheres unter dem Motto:

III. Die Befreiung zur Freiheit in heilsgeschichtlicher Sicht

A) Die Befreiung zur Freiheit durch Jesus Christus

Diese prägnante Formulierung entnehme ich diesem Kontext Gal 4, 31—5, 1: „Wir sind nicht Kinder der Sklavin (= nicht zur Knechtschaft geboren), sondern Kinder der Freien (= des Neuen Bundes). Für die Freiheit hat uns Christus befreit³⁰. Und nun sind wir frei. Laßt euch daher nicht von neuem das Joch der Knechtschaft (des altbundl. Gesetzes) auferlegen!“ Noch mehr und eigentlich als die Freiheit vom Gesetz meint Paulus mit der Freiheit, die wir „in Christus haben“ (Gal 2, 4), die Freiheit von der Sünde und vom Tode. Das altbundl. Gesetz wird ja nach Paulus nur eben dadurch zu einer Unheilmacht³¹, daß es dem Menschen das Gebot Gottes bewußtmacht, ohne ihm zu dessen Erfüllung zu helfen, zugleich aber die pharisäische Selbsttäuschung suggeriert, daß man sich durch dessen Beobachtung selbst von der Sünde befreien könne. Demgegenüber betont Paulus: Nur Christus als der Freie schlechthin, der als Sohn in der Liebe Gottes kommt und die Liebe Gottes bringt, und der als Mensch alle Selbstsucht überwunden hat, indem er für die in Sünde versklavte Menschheit sich selbst ganz an den Willen Gottes, des Vaters, hingab, nur Er macht auch wahrhaft frei: Er ist der Salvator und Redemptor. Als der Auferstandene hat Er zugleich mit der Sünde auch den Tod überwunden, und zwar nicht nur für sich, sondern für alle, die Ihm folgen und „in Ihm“ leben.

Auch hier also der Doppelaspekt: der Befreiung *von* — und des Zieles, auf das hin Christus befreit: Er macht nämlich frei *für* Gott und frei *für* die Menschen. Dazu nimmt er den egozentrischen Menschen in Seine Liebe hinein, die aus Gott kommt. Durch den Hl. Geist gießt er diese in die Herzen ein: um Menschen zur Gotteskindschaft zu erheben und durch Sein Gnadenwirken jetzt schon zur geistigen Auferstehung zu erwecken. Diese Freiheit vollendet sich freilich am allerwenigsten in solcher menschlicher Egozentrik, die als „Sonderung“ von Gott und den Mitmenschen „Sünde“ wird. „Die Befreiung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit“ „zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 21) hat vielmehr in der sich öffnenden Selbsttranszendenz die Bedingung ihrer Verwirklichung durch Gott in Christus als den Befreier.

³⁰ Zur Begründung dieser Übersetzung s. H. SCHLIER: ThWII, 493 und 495.

³¹ H. SCHLIER, Über die christliche Freiheit: Geist und Leben 1977, 178—192, bes. 182.

B) Diese christliche Botschaft von der Befreiung setzt, wie gesagt, einen Zustand der Gefangenschaft (oder der Verfremdung) voraus, aus dem der Mensch, je mehr er sich dessen bewußt wird, indem er sich auf den Sinn seines Lebens besinnt, befreit zu werden verlangt. Das betrifft vor allem Sünde und Tod. Wie aber ist es dann mit der *Freiheit des Willens*? Ist auch diese, das *liberum arbitrium*, infolge der Ursünde durch das, wofür sich seit der *Confessio Augustana* (Art. 2) im Deutschen das Wort „Erbsünde“ durchgesetzt hat³², verloren oder vernichtet? Wenn man Luthers Kampfschrift *De servo arbitrio* liest, mit der er der traditionellen Lehre vom freien Willen (*liberum arbitrium*) entgegentrat, gewinnt man leicht diesen Eindruck. Die Nachwirkungen dieser Schrift waren auch bis in unsere Zeit so stark, daß in dem Ja oder Nein zur „Freiheit des Willens“ viele eine „Dominante“ in den Lehrdifferenzen zwischen Katholizismus und Luthertum erblicken. Die neue Lutherinterpretation betont jedoch näherhin dies als „Luthers tiefstes Anliegen“: die „absolute Notwendigkeit der Gnade Christi gegen alle pelagianischen Anstrengungen des Menschen sich selbst zu befreien“, zu urgieren. „Dem stolzen freien Willen, der versucht, aus eigenen Kräften ohne Christus der Versklavung zu entkommen“, galt sein Kampf³³. Im Hinblick auf das NT erklärt Heinrich Schlier³⁴, indem er den Zustand des in Sünde gefallenen Menschen mit dem in einer ungestörten Ausrichtung auf Gott lebenden Menschen (im ursprünglichen paradiesischen Zustand) vergleicht: „Der Mensch hat immer noch formale Entscheidungsfreiheit“; aber „die ursprüngliche Freiheit vermag der geschichtliche Mensch nicht mehr zu realisieren“. So ist die sittliche Wahlfreiheit, ebenso wie die menschliche Geistnatur, auch dem sündigen Menschen geblieben. Die Entscheidungsfreiheit, dies zu tun, das zu lassen, wird ja auch schon im AT und im NT, sowohl bei allen Appellen, die Gebote Gottes zu erfüllen, den Willen Gottes zu tun, wie bei allen Strafandrohungen und Verheißungen und nicht zuletzt bei der Ermahnung an den Sünder zur Umkehr, als selbstverständliche Überzeugung vorausgesetzt³⁵.

³² Vgl. meinen Hinweis in Jg. 83 (1974), 215 dieser Zeitschrift. — Inzwischen wurde ich darauf aufmerksam gemacht, daß das Wort „Erbsünde“ auch schon i. J. 1529 in den von Luther selbst verfaßten „Schwabacher Artikeln“ (Art. 4; WA 30/3, 87) nachweisbar ist. Luther übernahm es vermutlich von Joh. Tauler. Vgl. JOHANNES TAULER, *Predigt 23: Estote prudentes et vigilate in orationibus* (ed. FERD. VETTER, Dublin/Zürich 1968, S. 94, lin. 9 f.): wanne von der vergiftekeite wegen die in die nature gevallen ist von der erbesünde, ... Für den Hinweis darauf danke ich Dr. Hermann Schnarr.

³³ Vgl. H. J. MCSORLEY, *Luthers Lehre vom unfreien Willen* (Beitr. z. ökum. Theol. 1, München 1967) 288—340; das Zitat: S. 326. Im Hinblick auf die moderne protestantische Theologie zeigt McSorley an vielen Beispielen, daß „die Lehre des Tridentinums über das *liberum arbitrium* kein trennender Faktor... zu sein braucht“ (336).

³⁴ *Geist und Leben* 1977, S. 179 f.

³⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *De gratia et libero arbitrio* c. 18, n. 37: *Haec ergo praecepta caritatis inaniter darentur hominibus non habentibus liberum voluntatis arbitrium.*

Andererseits weiß jedoch die Hl. Schrift auch: um die Gebrechlichkeit der menschlichen Freiheit, um den Hang zum Bösen, um die Zwiespältigkeit im menschlichen Wollen. Es genüge dafür, auf das hinzuweisen, was Paulus Röm 7, 14—24 über den „unglücklichen Menschen“ sagt, der auch dann, wenn er Gutes möchte, dieses effektiv doch nicht vollbringt. Dies beides, nämlich sowohl die Tatsache unseres Entscheidungsvermögens wie die Hinfälligkeit des Willens zum Guten erfahren wir auch an uns selbst. Hier müssen wir also unterscheiden: zwischen der Willensfreiheit, die normalerweise jedem Erwachsenen mit der Existenz des menschlichen Geistes gegeben ist, und der Freiheit zu der Verwirklichung des Guten, wie sie der Berufung zu dem hohen Ziel der Gotteskindschaft entspricht. Denn nur in dem Licht der Offenbarung und in der Liebe, die Jesus Christus durch seinen Geist in den Herzen wirkt, sowie nur durch die verzeihende Gnade Gottes in Jesus Christus, verwirklicht sich auch schon in diesem Leben mehr oder minder jene Freiheit, zu der wir (durch Christus) „berufen sind“ (Gal 5, 13).

C) Über die Art und Weise, wie sich diese „Berufung zur Freiheit“ in der Nachfolge Christi verwirklicht, über den Dialog von Gottes Willen und menschlicher Freiheit, der im Gewissen, in „Gewissens-Freiheit“, besonders beim Beten, vor sich geht, über das Zusammenwirken von Natur und Gnade auf diesem Weg der Nachfolge Christi, — darüber wäre — im Rahmen der dargelegten dogmatischen Grundkonzeption — moraltheologisch und aus der Sicht unserer christlichen Selbsterfahrung noch alles Nähere zu sagen. Ein Leitwort dafür kann die Verheißung des johannischen Christus (Joh 8, 32) sein: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen“ — nach Joh 16, 13 wird der Hl. Geist als der „Geist der Wahrheit“ in alle notwendige Heilswahrheit einführen — „und die Wahrheit wird euch frei machen“. Was ist hier mit der „befreienden Wahrheit“ gemeint? Ganz gewiß nicht nur (positivistisch) die Faktizität dessen, was wir jetzt schon exakt wissen oder schon tun und schon sind. Eine solche Selbstgefälligkeit hieße ja vielmehr: sich der befreienden Wahrheit und Freiheit Jesu Christi verschließen. — Ebenso wenig geht es dabei um so etwas wie abstrakte platonische Ideen. Die Wahrheit, von der wir die volle Befreiung zur „Freiheit der Kinder Gottes“ erlangen, ist vielmehr die Wahrheit der Offenbarung³⁶ und letztlich Gott selbst, der uns in Jesus Christus zur Freiheit beruft und auch in diese einführt.

Gott der Schöpfer und Christus der Erlöser und der „Geist der Wahrheit“ wirken nämlich in der tiefsten Harmonie miteinander in uns und an uns erstursächlich darauf hin, daß wir in Freiheit zu dem werden, wozu Er uns erschaffen und berufen hat, und auf das hin Er uns „freimachen“ will.

Ist es aber nicht eine Verfremdung (Heteronomie) des Menschen, daß er sich überhaupt dem Gebot Gottes unterordnen soll? Doch wer so denkt, der bedarf selbst noch der „Befreiung“ von einem einseitig-egozentrischen Freiheitsverständnis.

³⁶ Vgl. R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium II (1971) 265—281.

nis. Denn dessen Erfüllung und Überbietung ist die Liebe, und das Gesetz der Liebe ist in dem Augenblick keine „Fremdsatzung“ mehr, da es uns selbst als das befreiende Prinzip unseres Tuns und Strebens in das Herz eingeschrieben ist.

IV. Die christlich verstandene „Autonomie“ des Handelns und Verhaltens

Diese hat schon Augustinus so programmiert:

Dilige, et fac, quod vis!³⁷

(„Hab nur die Liebe
[im Sinne der Nachfolge Christi]
und du darfst tun, was du willst!“)

Nikolaus von Kues pointiert dies noch schärfer. Denn in seinem Buche „Vom Sehen Gottes“³⁸ läßt er auf seine Frage: „Wie vermag mein Gebet zu Dir zu gelangen, da Du mir auf keine Weise zugänglich bist?“

Gott „in der Tiefe des Herzens“ so antworten:

Sis tu tuus, et ego ero tuus!
(„Sei du dein, und Ich werde dein sein“).

Das erinnert an archaische Leitworte zur wahren Selbstfindung des Menschen, so an das „Werde, was du bist!“, das schon auf den griechischen Sport-Dichter Pindar³⁹ zurückgeht, und an das „Erkenne dich selbst!“ (γνῶθι σεαυτόν!) des Orakels von Delphi.

Gegen alle solche Sinnsprüche melden sich freilich die Bedenken: Werden in diesen nicht einseitig, pelagianisch, die guten Anlagen des Menschen überschätzt? Und proklamieren sie nicht eine solche uferlose „Autonomie“ des menschlichen Handelns und Verhaltens, die jeden einzelnen zum „Maß aller Dinge“ macht, indem sie dessen Selbstbestimmung absolut setzen?

Die Lehre Christi schärft demgegenüber in der Tat ein: Nur wer bereit ist, sein Leben um Gottes oder um Christi willen und in der Hingabe an Gott „zu verlieren, der wird es retten“⁴⁰. Denn nur wer zu Gott kommt, kommt zu sich selbst, weil alle Geschöpfe und zumal der Mensch, „selbst in ihrer Eigentlichkeit, nur an Gott vollendet werden können“⁴¹. Doch aus den genannten Dicta einen

³⁷ In I Joh tr. 7 n. 8.

³⁸ De visione Dei, c. 7.

³⁹ PINDAR, Pythia II, 72 (ed. O. SCHRÖDER Lipsiae 1900 p. 189): γέναι, ολος εσαι μαιών! Deutsche Übersetzung von Oskar Werner, München 1967, S. 124, 125: „Werde, wer du bist, doch erkennst erst!“

⁴⁰ Mk 8, 35; Mt 16, 25; Lk 9, 24.

⁴¹ H. VOLK, Ges. Schriften III, Mainz 1978, 154; vgl. THOMAS v. A., S. th. I/II, q. 100, a. 5 ad 1: In hoc homo vere se diligit, quod se ordinat in Deum.

Widerspruch dazu zu konstruieren, wäre bei Cusanus ebenso verfehlt wie bei Augustinus. Denn keiner von beiden intendiert mit seinem Leitspruch so etwas wie ein libertinistisches Schlagwort, das ein Prinzip der Unmoral und der Überheblichkeit gegen Gott (und die Kirche) wäre, wie man sie zur Zeit von Cusanus bei den „freien Geistern“ bekämpfte⁴². Das augustinische „Dilige!“ und das daran gebundene „fac quod vis“ gehört ja in diesen Zusammenhang: „Nos diligimus, quia ipse (Deus) prior dilexit nos“ (I Joh 4, 19). „Gratia nos facit legis dilectores“⁴³. Das „fac quod vis“ daraus herauslösen, hieße es verfälschen.

Und das Cusanische „Sis tu tuus? Bei diesem geht ein nicht minder christlich geprägtes Verständnis vom Gott-Mensch-Verhältnis tragend mit. Schon die Erschaffung versteht ja Cusanus so, daß Gott als die „absolute Selbigkeit“ (idem absolutum) „das Nichtseiende und je seine Selbigkeit“ ins Sein rufe und durch dieses „Identität-Geben“ (identificando) zugleich „zu sich rufe“⁴⁴. Gott produziert und schafft ja nicht wie der Fabrikant nach Schablonen; er gibt vielmehr allem schöpferisch je seine Einmaligkeit, vor allem dem Menschen, dem „humanus deus“⁴⁵, und zwar primär dem menschlichen Geiste, der in seiner Kreativität die absolute Schöpfermacht und Fruchtbarkeit Gottes als deren lebendiges Bild darstellt.

Die höchste personale Würde des Menschen aber respektiert Nikolaus von Kues — besonders von seinem vielstimmigen Dialog *„Über den Frieden im Glauben“* (1453) an — in „der Freiheit des Willens, in der Gott ihn für die Gemeinschaft mit sich“ und „für das ewige Leben empfänglich“ erschaffen hat. Damit der Mensch dieses Ziel auch erreiche und um dessentwillen „das animalisch-sinnliche Leben für nichts erachte“, hat Gott „das tiefste Verlangen des inneren Menschen“ auf dieses hin finalisiert⁴⁶. Doch auch selbst da, wo Menschen gegeneinander voller Haß wüten, „überläßt Gott den Menschen seinem freien Willen“, denn, so hat er es „von Anfang an beschlossen, daß dem Menschen auch bei allem Wandel in der sichtbaren Welt sein freier Wille bleiben solle“⁴⁷. Um die Menschheit aber dennoch an ihr Ziel zu führen, nahm der göttliche Logos selbst „eine menschliche Natur an“, um „mit seinem Blute Zeugnis dafür zu geben, daß der Mensch das ewige Leben erlangen kann“, und „damit kein Mensch daran zu zweifeln brauche, daß er (wenn die Wahl seines freien Willens dem entspricht) in seiner

⁴² Zum Kampf der „Theologia deutsch“ gegen diese (= die Begarden) s. Phil. u. Theol. 48 (1973) 223 f. und 236—238.

⁴³ AUGUSTINUS, De gratia et libero arbitrio c. 18, n. 38.

⁴⁴ NIKOLAUS VON KUES, De Genesi, in der Heidelberger Akademie-Ausg. (= h) Bd. IV (1959) N. 145—152; die Zitate: N. 150, Z. 12 und 18.

⁴⁵ Vgl. De coniecturis II, 3 (h II N. 8 f.), II, 8, 10 und 14—17; das Zitat: II, 14 (h II, N. 143, Z. 9 und 12).

⁴⁶ De pace fidei, c. 2; die Zitate: h VII, S. 8, Z. 4 f. und S. 9, Z. 2—6.

⁴⁷ Ebd. S. 8, Z. 4 und c. 3, S. 9, Z. 18.

menschlichen Natur in (Gemeinschaft mit) jenem Menschen, der zugleich der Logos ist, die unvergängliche Speise der Wahrheit erlangen könne⁴⁸. Denn „dieser ist der Mensch, durch den jeder (andere) Mensch zu Gott kommen kann, der das Ziel alles Verlangens ist⁴⁹. „Was hätte da (von seiten Gottes) noch geschehen können, das nicht geschehen ist⁵⁰?“ So rechtfertigt der Erzengel im Prolog zu *De pace fidei* das Tun Gottes vor dem sowohl auf seine Freiheit wie auf die Sinnerfüllung seines Lebens bedachten Menschen.

In *Predigten* sagt Cusanus es auch deutlich: In der Sünde (als der Selbst-absonderung) verstößt der Mensch unter Mißbrauch seiner Freiheit gegen sein besseres Selbst. Der Weg der Umkehr oder Buße beginnt demgemäß damit, daß er sich der Würde seines wahren Selbst wieder bewußt wird⁵¹. Entscheidet er sich dafür, die (im *desiderium naturale*) auf Gott hin transzendierende Grundverfügtheit seines eigenen Daseins (erneut) voll zu bejahen und, soweit es an ihm liegt, mitzuverwirklichen, dann macht er sich auch für die Verheißung Gottes „Ich werde dein sein“ empfänglich.

Unmittelbar nach dem Dialog *De pace fidei* ging der Kardinal in seinem kontemplativsten Buch „*Vom Sehen Gottes*“ (beendet 8. Nov. 1453) das Grundverhältnis des Wirkens Gottes zur menschlichen Freiheit in dieser Gesamtperspektive an: Gottes „Sehen“ (Vorsehung) schenkt in freier Schöpfergüte allen Wesen je ihr Sein sowie das Können zur Entfaltung je ihres Lebens; in seiner personalen Selbstmitteilung in Jesus Christus vollendet Gott sein Schöpfungswerk gnadenhaft⁵².

Beim Menschen beschäftigt Cusanus besonders die Frage: „Wie kann meine Seele zwar der Lebensodem sein, der dem Leib Leben einhaucht und einströmen läßt, nicht jedoch das Leben bei dir, o Gott, sondern (nur) eine Art von Potenz zu (diesem) Leben?“ Die Antwort darauf sieht Nikolaus in der stufenweisen Entfaltung jedes individuellen Menschenlebens angebahnt. Deren Skizzierung resümiert er: „So erfahren wir, daß die Seele in den niederen Potenzen früher wirksam (in actu) ist, in den höheren erst später, so daß der animalis homo früher ist als der spiritualis⁵³.“ Vom Vernunft-Geist (*spiritus intellectualis*) sagt er dann weiter: Von jedem Zwang durch den Einfluß von Gestirnen ist er „völlig frei“, doch „wenn er das Wort Gottes nicht durch den Glauben auf sich einwirken läßt, gelangt er nicht zur Vollendung⁵⁴.“ Das personale Selbst des Menschen ist mit anderen Worten in

⁴⁸ Ebd. c. 2: S. 9, Z. 2—11.

⁴⁹ Ebd. c. 13: S. 41, Z. 21 f.

⁵⁰ Ebd. c. 2: S. 9, Z. 12 f.

⁵¹ Näheres bei M. SEIDLMAYER, *Una religio in rituum varietate*: Archiv f. K.-G. 36 (1954) 179—181.

⁵² Zum letzten s. in *De visione Dei*, bes. c. 25.

⁵³ Ebd. c. 24: Ed. des Faber Stapulensis (Paris 1514) I fol. 112v, Z. 31—36; zum letzten vgl. I Kor 15, 45—47.

⁵⁴ Ebd. fol. 113r, Z. 17—19.

seiner irdischen Existenz von Natur aus erst unvollkommen, erst anfangsweise aktuiert. Denn im Vergleich zu seiner vollen Entfaltung im himmlischen Reiche Gottes ist es noch „in Potenz“. Der Glaube als das Ja zum Wort Gottes und die Nährung des Geistes mit diesem ist der gewiesene und bereitete Weg zu dieser Vollendung.

Das „Sei du dein, und ich werde dein sein“ ordnet diese „anthropogenetische“ Sicht in die universale Perspektive der (sich) in Freiheit schenkenden Güte Gottes ein, und zwar zunächst so:

„O Herr, du Glück in aller Wonne, du hast es in meine Freiheit gelegt, mir selbst zu gehören (esse mei ipsius), wenn ich (meine volle Selbstverwirklichung erlangen) will⁵⁵.“ Daraus diese negative Folgerung: „Wenn ich mir nicht selbst gehöre (gehören will), gehörst also auch Du mir nicht an“.

Die Begründung dafür: „Du würdest ja meiner Freiheit Zwang antun, da Du (unter Wahrung meiner Freiheit) nicht mein sein kannst, wenn ich mir nicht selbst gehöre. Das hast Du in meine Freiheit gelegt. Du zwingst mich nicht (non me necessitas), aber Du erwartest, daß ich mir selbst zu gehören wähle.“

Das Fazit: „An meiner Entscheidung hängt es also (Per me igitur stat), nicht an Dir, Herr. Denn du begrenzt Deine überaus große Güte nicht, sondern gießt sie in höchster Freigiebigkeit über alle (für sie) Empfänglichen aus.“

⁵⁵ De visione Dei, cap. 7: fol. 102r, Z. 27 f.; das folgende: ebd. Z. 28—32. Das Eingeklammerte füge ich zur Verdeutlichung bei.

Der Traum des Nebukadnezar in Dan 4

Prof. DDr. Werner Dommershausen zum 60. Geburtstag

Die Erzählung von dem Traum des Nebukadnezar in Dan 4 stellt den Erklärer¹ vor eine Fülle schwer beantwortbarer Fragen; sie beziehen sich sowohl auf die literarische Gestalt des Textes wie auch auf die in ihm verarbeitete Tradition und sind nicht zuletzt für die Komposition des aramäischen Danielbuches von großer Bedeutung. Denn wie soll man die Tatsache verstehen, daß innerhalb der im Proklamationsstil abgefaßten Erzählung von Dan 3, 31—4, 34 die Ich-Form der Darstellung in 4, 16—30 zur Er-Form übergeht, ohne daß vom Text her ein sichtbarer Anlaß besteht? Sind hier vielleicht noch Nahtstellen von ineinander gearbeiteten Traditionen zu erkennen, oder liegt nur eine Eigentümlichkeit der literarischen Gattung vor? Welcher Art ist die Verbindung von Dan 3, 31—4, 34 zu 5, 1—30, wo in offenkundigem Widerspruch zu den uns bekannten geschichtlichen Tatsachen ein Belschazzar als Sohn des in Dan 3, 31—4, 34 genannten Nebukadnezar und gleichzeitig als letzter König von Babylon erscheint? Ist die Vermutung begründet, daß in Dan 3, 31—4, 34 Traditionen über den letzten Babylonierkönig Nabonid sekundär auf Nebukadnezar übertragen worden sind? Fällt von dieser Annahme her wirklich, wie manche Erklärer glauben, Licht auf die in Dan 3, 31—4, 34 berichtete Absonderung Nebukadnezars von der menschlichen Gesellschaft und auf das Geschick des Königs, das man als Verwandlung in ein Tier oder zumindest als eine Erkrankung unter Symptomen einer tierischen Verhaltensweise verstanden hat? Gehört die Gestalt Daniels von Anfang an zu der hier verarbeiteten Tradition? Und was ergibt sich dann aus der Beantwortung dieser Frage für die Komposition des aramäischen Danielbuches?

Angesichts dieser Vielfalt von bisher nicht hinreichend beantworteten Fragen hat die folgende Untersuchung ein bescheidenes Ziel; sie versucht auf der Basis einer literarkritischen und literargeschichtlichen Analyse von Dan 3, 31—4, 34

¹ Vgl. die Kommentare von L. F. HARTMANN — A. A. DI LELLA, *The Book of Daniel*, New York 1978; A. LACOQUE, *Le Livre de Daniel*, Neuchâtel — Paris 1976; M. DELCOR, *Le Livre de Daniel*, Paris 1971; O. PLÖGER, *Das Buch Daniel*, Gütersloh 1965; N. PORTEOUS, *Das Danielbuch*, Göttingen 1962, A. BENTZEN, *Daniel*, Tübingen 1952; F. NÖTSCHER, *Daniel*, Würzburg 1953; J. A. MONTGOMERY, *The Book of Daniel*, Edinburgh 1927; J. GOETTSBERGER, *Das Buch Daniel*, Bonn 1928; K. MARTI, *Das Buch Daniel*, Tübingen — Leipzig 1901.

den Werdegang der Erzählung von dem Traum des Nebukadnezzar in den entscheidenden Etappen bis hin zu ihrer Endgestalt zu verfolgen, wobei auch die babylonische Nabonidtradition eine entsprechende Berücksichtigung finden soll.

I. Literarkritische Analyse

1. Untersuchung

Nach der allgemeinen Auffassung der Erklärer beginnt die Erzählung mit dem Abschnitt 3, 31—33. Dafür spricht nicht nur, daß die unmittelbar vorangehende Erzählung in 3, 30 mit dem Hinweis auf die Wiedereinsetzung der drei Männer in den königlichen Dienst ihren Abschluß erreicht hat, sondern auch, daß Nebukadnezzar nach der feierlichen Eröffnung in 3, 31 sogleich in 3, 32 die Zeichen und Wunder nennt, die der höchste Gott an ihm getan hat; denn diese Bemerkung kann sich nur auf die folgende Erzählung von der Begnadigung Nebukadnezars nach seiner von Gott geschickten Demütigung beziehen.

4, 2 wirkt überfüllt, weil die doppelte Aussage über die Schreckenswirkung des Traumes als bloße Wiederholung stilistisch unschön ist und weil bei dem zweiten Verb unnötigerweise zwei Subjekte stehen. Es genügt daher nicht, nur das zweite Subjekt „und die Gesichte meines Hauptes“ zu streichen; denn auch dann bleibt die zweite Vershälfte immer noch eine ungeschickte Wiederholung der ersten. Vielmehr ist die ganze Aussage „und die Gesichte meines Hauptes erschreckten mich“ als sekundär zu bezeichnen. Das geht aus der Verwendung des Verbs *bhl* = „erschrecken“ hervor, das im Unterschied zu dem an erster Stelle stehenden und im aramäischen Danielbuch in dieser Form nur hier vorkommenden Verb *dhl* = „erschrecken“ auch noch in 4, 16; 5, 6.10; 7, 15.28 begegnet und in 7, 15 sogar in der gleichen Verbindung mit den „Gesichten meines Hauptes“ erscheint. Für den sekundären Charakter von 4, 2c spricht sodann der Umstand, daß hier direkt und ausschließlich von dem schreckhaften Inhalt der Gedanken die Rede ist, während in 4, 2ab zunächst nur das schreckhafte Erlebnis des Traumes mitgeteilt wird. In 4, 2ab wird nach der Streichung von V. 2c ein chiasmischer Aufbau des Verses erkennbar, wenn man die verbale Aussage über die Schreckenswirkung des Traumes mit der inhaltlichen Bedeutung des Nomens *hrhwryn* = „Traumgestalten“ in Verbindung bringt.

In 4, 5 wirkt der zweite Relativsatz „und in dem der Geist der heiligen Götter ist“ im Verhältnis zu den übrigen Angaben des Verses sekundär, weil einerseits die Wiederholung der Relativpartikel schwerfällig ist und andererseits Daniel ein habituelles Wissen um die Geheimnisse Gottes wie in 4, 6 zugetraut wird. 4, 6 paßt jedoch nicht in den Zusammenhang. Während nach V. 3 f. der König selbst den Weisen Babels seinen Traum erzählt und von ihnen nur die Deutung verlangt, bittet er in V. 6 Daniel sowohl um die Mitteilung des Traumes

wie auch seiner Deutung. Doch anschließend erzählt er — wie vorher schon den Weisen Babels — auch Daniel den Traum in aller Ausführlichkeit. In V. 6 liegt offenbar eine Verklammerung mit Dan 2 vor². Darauf weist nicht nur die Verwendung des Begriffes *rz* = „Geheimnis“ hin, der nur hier und in 2, 18 f. 27.29 f. 47 begegnet, sondern auch der Umstand, daß im Unterschied zu den in V. 4 genannten vier Gruppen von Weisen in V. 6 nur eine Gruppe erwähnt wird, als deren Haupt Daniel wie in Dan 2, 48 erscheint.

Die 4, 7a einleitende Wendung „die Gesichte meines Hauptes auf meinem Lager“ begegnet noch einmal in 4, 10 und ohne den Zusatz „auf meinem Lager“ in 4, 2 und 7, 15; auf die zweite Person bezogen steht die volle Wendung in 2, 28 und auf die dritte Person bezogen in 7, 1. Allem Anschein nach ist die Wendung nach Ausweis von 4, 2, wo der Ausdruck „auf meinem Lager“ ursprünglich ist, erst sekundär gebildet worden. Auffällig ist jedenfalls, daß die Vollform der Wendung auf so unterschiedliche Gestalten wie Daniel und Nebukadnezar bezogen werden kann und daß sie regelmäßig im Zusammenhang mit Träumen auftaucht, die wegen ihres inhaltlichen Bezuges auf die Geschichte im Sinn der Apokalyptik Visionen sind. In 4, 7a ist demnach nur der Ausdruck „auf meinem Lager“ mit der Fortsetzung „habe ich geschaut“ als ursprünglich anzusehen.

Die Schilderung des Traumes gliedert sich in zwei Abschnitte, die jeweils mit der Wendung „ich habe geschaut auf meinem Lager“ als Anzeige und der deiktischen Partikel „und siehe“ als Eröffnung des Traumes in V. 7 und in V. 10 eingeleitet werden. Die hier als Struktursignal dienende Wendung begegnet in einer ähnlichen Form auch in Dan 7, wobei jedoch im Vergleich zu Dan 4 bezeichnende Unterschiede festzustellen sind. In Dan 7 wird die Wendung in zwei verschiedenen Formen gebraucht³: einmal in der Form „ich habe geschaut in den Gesichtern der Nacht“ mit der Fortführung „und siehe“ und das andere Mal in der Form „ich habe geschaut“ mit dem Hinweis „bis daß“. Die Verbindung von „ich habe geschaut in den Gesichtern der Nacht“ als Visionsanzeige mit der deiktischen Partikel „und siehe“ als Visionseröffnung dient der Einleitung des Visionsbildes (7, 2.6.7.13) — in V. 6 fehlt „in den Gesichtern der Nacht“ —, während die Fortführung von „ich habe geschaut“ durch „bis daß“ sich jedesmal dann findet, wenn der Beginn des Visionsvorgangs, der das Bild abschließt, mitgeteilt werden soll (7, 4.9.11). Abgesehen davon, daß in Dan 4 diese charakteristische Überleitung zum Abschluß der Vision oder des Traumes gänzlich fehlt, ergibt sich ein weiterer Unterschied aus der Tatsache, daß die deiktische Partikel in 4, 7.10 *w'lw* lautet, während sie in 7, 2.6.7.13 in der Form *w'rw* begegnet. Beide Formen sind zwar gleichbedeutend, doch lassen sie, wie man auch im

² So PLÖGER, 71.

³ Vgl. P. WEIMAR, Daniel 7. Eine Textanalyse, in: Jesus und der Menschensohn (FS A. VÖGTLE), Freiburg 1975, 11–36.

Hinblick auf die andersartige Struktur der Darstellung in Dan 7 vermuten darf, auf eine verschiedene Entstehung der jeweiligen Texte schließen, in denen sie vorkommen.

Innerhalb der Schilderung des Traumgesichtes weisen die Ausführungen des himmlischen Wächters einige Unebenheiten und Spannungen auf. So fügt sich in V. 12a die Aufforderung, man solle nach dem Fällen des Prachtbaumes einen Wurzelstock in der Erde lassen, noch ganz gut in die bisherige Darstellung des Bildes ein; doch gilt das nicht mehr für die Fortsetzung in V. 12bc: „und zwar in einer Fessel aus Eisen und Erz im Gras des Feldes, vom Tau des Himmels soll er benetzt werden, und bei den Tieren soll sein Anteil sein im Pflanzenwuchs der Erde.“ Abgesehen davon, daß der Anschluß mit *w-explicativum*⁴ schwerfällig wirkt, geht die Darstellung hier deutlich vom Bild zur Sache über; denn nach dem Brauch des Alten Orients werden nicht die Wurzelstöcke gefällter Bäume, sondern die Überlebenden der besiegten Feinde, darunter auch Könige, in Fesseln aus Eisen (Ps 149, 8) oder Erz (Ri 16, 21; 2 Sam 3, 34; 2 Kön 25, 7; Jer 39, 7; 2 Chr 33, 11) gelegt. V. 12bc ist demnach eine Erweiterung der ursprünglichen Aussage von V. 12a. Innerhalb dieser Erweiterung ist die Bemerkung „im Pflanzenwuchs der Erde“ am Ende von V. 12c offensichtlich ein Zusatz, wie der Vergleich mit der Wiederholung des Verses in V. 20 beweist. Der Glossator hat wahrscheinlich an das in V. 22 gebrauchte Bild von den Gras fressenden Rindern gedacht.

Auch in V. 13a läßt sich die Aussage von der Verwandlung des Menschenherzens in ein Tierherz nicht mehr mit der Bildhälfte des Traumes vereinbaren. Die offensichtlich sekundäre Aussage geht jedoch wohl auf einen anderen Verfasser als den von V. 12bc zurück, da V. 13a bei der Wiederholung der Aussagen des Traumgesichtes in V. 20 fehlt. Die Bemerkung von V. 13b „und sieben Jahre sollen über ihn dahingehen“ gehört dagegen wieder zu der Erweiterung von V. 12bc. Dafür spricht nicht nur der auch hier feststellbare Wechsel vom Bild zur Sache, wie besonders V. 22.29 zeigen, sondern auch die Wiederholung der Aussage in V. 20 zusammen mit der von V. 12bc.

Der die Schilderung des Traumgesichtes abschließende V. 14 weist sowohl formal wie auch inhaltlich eine auffällige Spannung auf. Während V. 14a noch das gleiche Metrum wie die unmittelbar vorangehenden Aussagen von V. 11bc.12a hat und auch inhaltlich genau dazu paßt, erfolgt die Fortsetzung in V. 14b ohne das bekannte Metrum und in einer betonten Verallgemeinerung des Zieles jener Strafe, die Gott über Nebukadnezar verhängt hat. V. 14b erweist sich dadurch als sekundär.

In 4, 15 erweckt die Begründung mit dem Hinweis auf das Unvermögen der Weisen Babels und den Geistbesitz Daniels den Verdacht sekundärer Hinzu-

⁴ So H. BAUER — P. LEANDER, Grammatik des Biblisch-Aramäischen, § 96g.

fügung; denn hier wird wieder wie in V. 5 Daniel im Unterschied zu den Weisen Babels ein habituelles Wissen um die Geheimnisse Gottes zugeschrieben.

In 4, 16 wird nach der allgemeinen Auffassung der Erklärer der bisherige Proklamationsstil in der Ich-Form zugunsten eines Berichtes in der Er-Form aufgegeben, um erst wieder in 4, 31 in der gewohnten Ich-Form aufgenommen zu werden. Bei genauem Zusehen erweist sich jedoch diese Auffassung als revisionsbedürftig; vor allem verlangt sie eine differenziertere Beurteilung von V. 16, da hier deutlich Spannungen zum Kontext in Erscheinung treten. Während der König in V. 15 Daniel noch schlicht und wie selbstverständlich mit Beltschazzar angeredet hat, erfolgt in V. 16 die erneute Vorstellung Daniels mit dem gleichen Hinweis auf seinen babylonischen Namen wie in V. 5, nur mit dem Unterschied, daß in V. 5 auch noch die Beziehung dieses Namens zu dem Gott des Königs mitgeteilt wird. V. 16a ist daher wohl erst im Hinblick auf V. 5 neu gebildet worden. Das geht noch aus weiteren Beobachtungen hervor. Die das Erschrecken Daniels beschreibende und nur hier vorkommende Verbform *ʾštm* = „er war betroffen“ begegnet in einer gleichbedeutenden hebräischen Version auch in Dan 8, 27, wo sie die Reaktion Daniels auf ein visionäres Erlebnis zum Ausdruck bringt. Auch die Bemerkung über Daniel, daß seine Gedanken ihm Angst machten, legt ein solches Verständnis seiner Reaktion nahe, wie die übrige Verwendung der aramäischen Begriffe *rʾjun* = „Gedanke“ (5, 6.10; 7, 15.28) und *bhl* = „Angst machen“ (4, 2; 5, 6.10; 7, 15.28) im Danielbuch zeigt. In diesem Zusammenhang fällt ebenfalls auf, daß es die Gedanken Daniels sind, die ihm Angst machen, und nicht die Gedanken des Königs, der doch den Traum gehabt hat. Im Hintergrund steht wohl die gleiche Auffassung wie in V. 6, die Daniel nicht nur die Fähigkeit zur Deutung des Traumes, sondern auch das Wissen um dessen geheimnisvollen Inhalt zuschreibt. Es legt sich daher die Schlußfolgerung nahe, daß in V. 16a der gleiche Bearbeiter wie in V. 6 am Werk gewesen ist. Das gilt dann aber auch für V. 16b, wo der König im Vorgriff auf die Deutung des Traumes Daniel beruhigt, und für V. 16cβ, insofern Daniel hier mit Bezug auf den Inhalt des Traumes den Feinden des Königs das angekündigte Schicksal wünscht. Lediglich V. 16ca darf als ursprünglich gelten, weil hier die Antwort Daniels auf die Bitte des Königs von V. 15 beginnt.

In 4, 17—19 und in 4, 20—22 folgt in zwei parallel aufgebauten Abschnitten eine Deutung des Traumes, die in dieser Form offensichtlich das Werk eines Bearbeiters ist. So hebt sich in V. 17 die Einleitung „der Baum, den du geschaut hast“ deutlich von dem neu einsetzenden und bis V. 18 reichenden Relativsatz ab, der nur eine wörtliche Wiederholung der Aussagen aus dem ersten Teil des Traumgesichtes (V. 7—9) bietet. Die echte Fortsetzung der einleitenden Worte von V. 17a steht dagegen in V. 19a: „das bist du, o König“. Die weiteren Aussagen von V. 19 sind jedoch davon zu trennen, weil sie sich inhaltlich auf die sekundären Ausführungen von V. 17b. 18 beziehen und diese allegorisch deuten.

V. 20 schafft wieder wie vorher V. 17 f. die Grundlage für eine Deutung, nur mit dem Unterschied, daß hier von dem König in der dritten Person gesprochen wird und daß der Vers ausschließlich Aussagen aus dem zweiten Teil des Traumgesichtes (V. 10—13) verwendet. Erst V. 21 kehrt wieder zu der direkten Anrede an den König zurück. Doch ist der Vers nicht ursprünglich, weil er die Deutung mit dem Beschluß der Wächter von V. 14a gleichsetzt, was nicht nur ungewöhnlich ist, sondern auch auf ein besonderes Verständnis Daniels als eines Verkünders himmlischer Geheimnisse hinweist (vgl. V. 6). Auch wird in V. 21 das Verb *mt'* = „eintreffen, ergehen“ nicht mehr in demselben Sinn wie in V. 8.17.19 gebraucht, wo es die Bedeutung „reichen, sich erstrecken“ hat. Die Deutung in V. 22 stützt sich einerseits auf die als nicht ursprünglich erkannten Aussagen in V. 12—14 und nimmt andererseits schon Bestimmungen des erst später in V. 29 ergehenden Strafurteils vorweg. Im Unterschied zu dieser offensichtlich sekundären Deutung folgt die ursprüngliche Aussage über den Sinn der himmlischen Mitteilung erst in V. 23, wo im Gegensatz zu den weitschweifigen Ausführungen von V. 22 nur auf V. 12a zurückgegriffen wird. Der Rat Daniels in V. 24 stößt sich mit der in V. 23 genannten Bedingung, daß für Nebukadnezar die Königsherrschaft erhalten bleibt, wenn er die Herrschaft des Himmels anerkennt. Der Rat Daniels an den König, seine Sünden durch Übung von Gerechtigkeit und seine Vergehen durch Barmherzigkeit gegenüber den Armen zu tilgen, ist daher ebenfalls ein Werk des Bearbeiters.

4, 25 ist offensichtlich als Abschluß der vorangehenden Deutung zu verstehen. Darauf weist nicht nur das Subjekt *kl'* = „das alles“ hin, sondern auch der auf V. 21 bezogene Gebrauch des Verbums *mt'* = „eintreffen, ergehen“. Diese Beobachtung und der Umstand, daß V. 25 wieder die Er-Form des Berichtes wie in V. 16ab aufgreift, lassen den Vers im Verhältnis zu den Kernaussagen der Deutung (V. 17a.19a.23) als sekundär erscheinen.

In 4, 26—30 liegt ein Abschnitt von ganz eigener Prägung vor. Darauf weist nicht nur die durchgehaltene Er-Form des Berichtes hin, sondern auch der Umstand, daß hier in Parallele zu den Ausführungen des Traumgesichtes ein eigenes Gerichtsurteil über den König ergeht, und zwar mit ausdrücklichem Bezug auf eine Situation, die vorher noch nicht zur Sprache gekommen ist. Denn im Unterschied zu den Ausführungen des Traumgesichtes ist es diesmal kein heiliger Wächter, der vom Himmel herabsteigt, sondern eine Stimme, die vom Himmel herabfällt, um Nebukadnezar den Gerichtsbeschluß Gottes zu verkünden. Sodann wird hier der Zustand der Erniedrigung des Königs in einer Weise beschrieben, die der Schilderung des Traumgesichtes und seiner Deutung fremd ist und die auch zu dem Bild des gefälltten Baumes nicht recht passen will. Als eine sprachliche Besonderheit fällt in V. 26 auf, daß die Verstärkung des Partizips *mhllk* durch das Perfekt von *hwh* hier gegen die Regel⁵ nachgestellt wird. Die

⁵ Vgl. BAUER — LEANDER, § 81p.

einzigsten Ausnahmen von dieser Regel finden sich im aramäischen Danielbuch hier und in 7, 13, wo nachweislich⁶ eine Überlieferungsschicht zu Wort kommt, die dem Verfasser des aramäischen Danielbuches als Grundlage für seine Darstellung gedient hat.

Der Abschnitt 4, 26—30 ist jedoch trotz seiner inhaltlichen und formalen Geschlossenheit nicht unberührt von sekundären Erweiterungen geblieben. So hat die Zeitangabe von V. 26a nur dann einen Sinn, wenn man sie auf die vorangegangene Deutung des Traumes bezieht. Verstärkt wird diese Annahme durch die Beobachtung, daß V. 26 nicht wie 4, 31 durch ein *w*-copulativum eingeleitet wird, und daß am Ende der Zeitangabe ein *Atnach* deutlich den Abschluß einer mit V. 25 beginnenden Aussage markiert. Auch in V. 29 ist die Befristung der Strafe für den König nicht ursprünglich, weil sie sich mit sekundären Aussagen von vorher (vgl. V. 13b.14b.20.22) deckt.

In 4, 31 kommt offensichtlich wieder der Verfasser von V. 23 zu Wort, weil dort Nebukadnezar die ihm von Daniel genannte Bedingung für den Bestand seiner Königsherrschaft erfüllt. Die einleitende Bemerkung „nach Ablauf der Tage“, die in V. 23 keinen Bezugspunkt hat und allem Anschein nach erst im Hinblick auf den Abschnitt V. 26—30 eingefügt worden ist, erweist sich als Zusatz. Auch die anschließende Bemerkung des Königs über die Rückkehr seines Verstandes wirkt sekundär, weil das hier gebrauchte Imperfekt sich nicht in die Reihe der sonst den Vers bestimmenden Perfekta einfügt. Die in Anlehnung an V. 34 formulierte Bemerkung ist vermutlich von einem Bearbeiter eingefügt worden, der sich die Äußerung des Königs in seinem nach V. 30 noch andauernden tierischen Zustand nicht gut vorstellen konnte.

Der Übergang zur metrisch gebundenen Darstellung in 4, 31 und die veränderte Thematik, die nicht mehr die Anerkennung des Höchsten, sondern den auf dieser Voraussetzung aufruhenden Lobpreis Gottes zum Gegenstand hat, läßt auf einen anderen Verfasser als in 4, 31a schließen. 4, 31b gehört zu 4, 32, wo der Lobpreis Gottes fortgesetzt wird. In 4, 32 ist lediglich im Anschluß an die Aussage „und nach seinem Ermessen handelt er an dem Heer des Himmels“ die nachklappende Bemerkung „und an den Erdenbewohnern“ zu streichen.

In 4, 33 ist der Passus „und zum Ruhm meiner Herrschaft kehrte meine Herrlichkeit und mein Glanz zurück“ als sekundär zu bezeichnen, weil hier schon von dem Glanz der Herrschaft die Rede ist, noch bevor der König diese Herrschaft erneut angetreten hat. Außerdem stört der Passus die grammatische Struktur des Verses, wo in zwei Imperfektsätzen — die Rückkehr des Verstandes und die Wiedergewinnung der Autorität für die Großen des Reiches — ein Nebenumstand der Haupthandlung vorausgeschickt wird⁷, die in zwei Per-

⁶ Vgl. WEIMAR, 30 f.

⁷ Vgl. BAUER — LEANDER, § 78q.

fechtsätzen über die Wiedereinsetzung des Königs in seine Herrschaftsrechte und über die Vermehrung seiner königlichen Macht berichtet.

2. Ergebnis

Die literarkritische Analyse hat gezeigt, daß die Darstellung von Dan 3, 31—4, 34 kein einheitliches Bild aufweist und daß bei der Abfassung offenbar mehrere Verfasser und Bearbeiter am Werk gewesen sind. Auf Grund einer ersten Sichtung der Ergebnisse und unter Berücksichtigung ihres gegenseitigen Verhältnisses lassen sich folgende Aussageeinheiten erkennen.

Schaut man auf die in der Er-Form abgefaßten Aussagen, dann erweist sich lediglich der Abschnitt 4, 26—30 mit Ausnahme der als sekundär erkannten Teile in V. 26a und V. 29b als eine inhaltlich abgerundete Einheit, in der die Er-Form der Darstellung ursprünglich ist. Im Unterschied dazu kennt der Abschnitt 4, 16—25 die Er-Form nur in V. 16 und in V. 25, während die dazwischen stehenden Aussagen in V. 17—24 sich mühelos in die Ich-Form der übrigen Darstellung einfügen. Trotzdem gehören V. 16 und V. 25 nicht zu 4, 26b—29a.30; denn sie handeln im Unterschied zu diesem Abschnitt nicht von dem Gerichtsurteil der himmlischen Stimme (vgl. V. 28), sondern von dem vorher erzählten Traumgesicht, dessen erweiterte Deutung in V. 17—24 zu rahmen offenbar ihre Hauptaufgabe ist. Der Abschnitt 4, 26b—29a.30 erweist sich demnach wegen seiner Unabhängigkeit als Grundstock der Darstellung von Dan 3, 31—4, 34.

Unter den in der Ich-Form abgefaßten Aussagen läßt sich der Bericht Nebukadnezars von seinem Traum und dessen Deutung durch Daniel ebenfalls als eine inhaltlich abgerundete Darstellung erkennen. Der Bericht beginnt in 4, 1—5, wo in V. 2c der Hinweis auf die Schreckenswirkung des Trauminhaltes und in V. 5b die Bemerkung über die Verbindung Daniels zu der Welt des Göttlichen Zusätze sind. Die zu diesem Bericht gehörende Schilderung des Traumes umfaßt V. 7—12a mit Ausnahme der Redewendung von den Gesichtern des Hauptes in V. 7.10 und endet in V. 14a. Der Bericht Nebukadnezars bringt dann die Deutung des Traumes in V. 15a.16ca.17a.19a.23, um in dem Wort über die Anerkennung des höchsten Gottes durch den König in V. 31a seinen krönenden Abschluß zu finden.

Diese ältere Danielerzählung hat nun, wie die weiteren, bisher noch nicht berücksichtigten Aussagen in der Ich-Form zeigen, eine durchgreifende Bearbeitung erfahren, bei der vor allem die Grundschrift mit dem Bericht Nebukadnezars von seinem Traum und dessen Deutung zu einer neuen Aussageeinheit, der jüngeren Danielerzählung, verbunden worden ist. In diesem Zusammenhang erklärt sich die feierliche Einleitung in 3, 31—33 mit dem Hinweis auf die Zeichen und Wunder, die Gott an Nebukadnezar gewirkt hat, sowie der Schlußabschnitt 4, 31b—34 mit dem erweiterten Lobpreis des Höchsten und der Fest-

stellung von der vollständigen Rehabilitierung des Königs. Der durch die Verbindung von Grundschrift und Danielerzählung geschaffene neue Ereigniszusammenhang hatte sodann eine entsprechende Veränderung in der Darstellung des Traumes (V. 2c.7.10.12bc.13b.14b) und seiner Deutung (V. 17b.18.19b. 20—22.24), aber auch der Gestalt Daniels (V. 5b.6) und der Bedeutung der von ihm erteilten Auskunft (V. 15b.16.25.26a) zur Folge.

Im Nachtrag zu dieser Bearbeitung hat der Text dann später noch einige Glossen am Ende von 4, 12 und 4, 32 sowie die Bemerkung in 4, 13a erhalten.

II. Traditionsgeschichtliche Analyse

1. Die Grundschrift

Der Text der Grundschrift lautet:

4, 26: ... Als (der König Nebukadnezar) sich (einmal) auf der Dachterrasse des Königspalastes von Babel erging, 27 sagte der König: Ist das nicht das gewaltige Babel, das ich als königliche Residenz durch meine große Macht und zum Ruhm meiner Herrschermajestät gebaut habe? 28 Der König hatte noch nicht ausgeredet, da kam (schon) eine Stimme vom Himmel: Dir, König Nebukadnezar, sei kundgetan: Die Königsherrschaft ist dir entzogen! 29 Aus der Gesellschaft der Menschen wird man dich ausstoßen, bei den Tieren des Feldes wird dein Aufenthalt sein, (und) Gras wie (den) Rindern wird man dir zur Nahrung geben ... 30 Noch zur selben Stunde erfüllte sich das Wort an Nebukadnezar. Er wurde aus der Gesellschaft der Menschen ausgestoßen. Fortan fraß er wie (die) Rinder Gras, und sein Leib wurde vom Tau des Himmels benetzt, bis sein Haar so lang war wie Adlerfedern und seine Nägel wie Vogelkrallen.

Der Text macht ganz den Eindruck einer in sich geschlossenen Aussageeinheit, die drei Schwerpunkte kennt: die einleitende Schilderung der Überheblichkeit Nebukadnezars (V. 26b—27), den Gerichtsbeschuß des Himmels, der den Sturz des Königs verfügt (V. 28—29a), und die Schilderung des gestürzten Königs in seinem Elend (V. 30). Die Darstellung selbst ist voller Dramatik. Kaum hat der König seine Äußerung gemacht, da ergeht schon der Gerichtsbeschuß Gottes, der unmittelbar darauf vollstreckt wird. Unterstützt wird diese Dramatik durch kontrastierende Reden. So besteht die Schilderung der Überheblichkeit des Königs neben einer nur kurzen Andeutung der Situation hauptsächlich aus einer Selbsttrühmung des Herrschers, die durch ihre Frageform deutlich den Charakter einer Herausforderung erhält. Auf diese Äußerung antwortet der die Verhältnisse umkehrende Gerichtsbeschuß Gottes, der, wie es wörtlich heißt, vom Himmel „herabfällt“ und so schon in der Art und Weise seines Ergehens den im Wort verfügten Sturz des Königs andeutet. Entscheidend für die ganze Darstellung aber ist der Kontrast von Anfang und Ende, wo der strahlenden Herrschermajestät des Königs ein Dasein in Niedrigkeit und Verwahrlosung gegenübergestellt wird.

Versucht man die Aussageabsicht zu bestimmen, so geht man am besten von der Betonung der Königsherrschaft (*mlkw*) Nebukadnezzars aus. Der Herrscher schreitet auf der Terrasse des, wie es wörtlich heißt, „Palastes der Königsherrschaft von Babel“ (V. 26b). Beim Anblick der Hauptstadt fühlt Nebukadnezzar sich zu der Äußerung bewogen, ob das nicht das gewaltige Babel sei, das er, wörtlich, als „Haus der Königsherrschaft“ gebaut habe (V. 27). Nicht von ungefähr lautet darum der Gerichtsbeschuß des Himmels, daß ihm die „Königsherrschaft“ genommen wird (V. 28). Dabei ist weder von der Zerstörung Babels noch von einer Verwüstung des Reiches die Rede, wohl aber von der Ausstoßung des Königs aus der Gesellschaft der Menschen und von seiner Verurteilung zu einem Leben nach Art der wilden Tiere (V. 30). Nebukadnezzar erscheint somit als Repräsentant der Königsherrschaft von Babel, der, weil er seine Machtfülle von Gott losgelöst sieht und sie ausschließlich auf seine eigene Leistung zurückführt, auf Anordnung des Himmels zu einem Gegenstand des Abscheues für alle Welt wird.

Für diese Darstellung, die wohl auch eine Erinnerung an die gewaltige Bautätigkeit des historischen Nebukadnezzar enthält, braucht der Verfasser nicht auf ältere Sagenstoffe zurückzugreifen; er konnte sich vielmehr ausschließlich auf Vorstellungen stützen, die ihm aus der alttestamentlichen Überlieferung über Babel und über die Selbstverabsolutierung heidnischer Machthaber sowie über die Abscheu und Grauen erregende Welt der wilden Tiere bekannt waren.

Schon die Erzählung vom Turmbau zu Babel hat das Ziel, am Beispiel der mesopotamischen Weltmacht die Größe des Menschen und ihre Gefährdung bei der Durchbrechung seiner geschöpflichen Grenzen darzustellen (Gen 11, 1—9). Jesaja läßt den Repräsentanten der Weltmacht Assur im Zuge der Entfaltung seiner Herrschaft nicht nur alle Machthaber der Welt, sondern auch Jahwe selbst dadurch herausfordern, daß der Assyrier alle göttlichen Anordnungen in Schöpfung und Geschichte hochmütig ignoriert (Jes 10, 5—15). Ähnlich hat nach einer anderen Darstellung im Buch Jesaja die geschöpfliche Grenzüberschreitung des Repräsentanten der Weltmacht Babel ihren Ausdruck darin gefunden, daß der Herrscher gleichsam den Himmel ersteigen und seinen Thron über die Sterne Gottes setzen wollte, um dem Höchsten gleichzusein (Jes 14, 13 f.). Nach der Darstellung Ezechiels hat auch der Herrscher von Tyrus geglaubt, im Hinblick auf seine unangreifbare Königsresidenz sagen zu dürfen, er sei ein Gott und bewohne einen Göttersitz im Meer (Ez 28, 2). Deuterojesaja sieht in Babel die Herrin der Reiche, die Gott wegen ihrer Selbstverabsolutierung dem Untergang geweiht hat (Jes 47, 5.8.10). Eine Drohweissagung aus exilischer Zeit kritisiert die Weltmacht Babel wegen ihrer Auflehnung gegen Jahwes Geschichtsplan und bezeichnet ihre unerträgliche Selbstvergötzung als Grund für das kommende Gericht Gottes (Jer 50, 24—32; 51, 13.53). Es verwundert daher nicht, daß nach dem Exil in der theokratischen Geschichtsbetrachtung Sacharjas Babel als Inbe-

griff der widergöttlichen Auflehnung im Gegensatz zu dem heiligen Volk Jahwes erscheint (Sach 5, 5—11).

Die Darstellung des Danieltextes von Nebukadnezzar und seiner Hybris ordnet sich daher ganz in diese Überlieferung von der stolzen Weltmacht Babel und von der geschöpflichen Grenzüberschreitung heidnischer Machthaber ein. Eine ähnliche Verankerung in der alttestamentlichen Überlieferung ergibt sich aber auch für das Gericht des Himmels an Nebukadnezzar.

Das Gerichtsurteil Gottes über Nebukadnezzar, das den Entzug seiner Königsherrschaft und damit verbunden seine Ausstoßung aus der Gesellschaft der Menschen und seinen Aufenthalt bei den Tieren verfügt, hat bei den Erklärern zu recht abenteuerlichen Deutungen geführt. Nach Bentzen ist das über den König hereinbrechende Unglück als Wahnsinn und nicht als Verwandlung in ein Tier zu verstehen, obwohl diese Unterscheidung zwischen Verwandlung und Wahnsinn der antiken Denkweise nicht entspricht. Bentzen glaubt daher, daß der Verfasser an *insania zoanthropica* oder *lycanthropica* denkt, also an Erscheinungen, die dem Glauben an Werwölfe zugrunde liegen⁸. Plöger relativiert diese Problematik und meint, das auf Nebukadnezzar bezogene Geschick, ob Verwandlung in ein Tier oder zeitweilige Erkrankung unter Symptomen einer tierischen Verhaltensweise, bedürfe keiner ausführlichen Debatte, da es hier als Strafe des Höchsten verstanden werde⁹. Doch ist damit immer noch nicht erklärt, warum der Verfasser ausgerechnet diese Form der Darstellung gewählt hat, um das Gericht Gottes an Nebukadnezzar zu schildern.

Es fällt schwer, in dem Text von Dan 4, 26b—29a.30 auch nur die Andeutung von einer Verwandlung des Königs in ein Tier oder von einer Erkrankung nach Art eines Tierwahnsinns zu erkennen. Wenn Nebukadnezzar sich von Gras wie die Rinder ernährt und sein Leib vom Tau des Himmels benetzt wird, dann gehört das einfach zu dem Aufenthalt bei den Tieren, der dem König keine andere Möglichkeit der Ernährung und des Schutzes vor der Witterung läßt; und wenn seine Haare so lang wie Adlerfedern und seine Nägel wie Vogelkrallen werden, dann ist das ein Zeichen für den ungepflegten Zustand des Königs, der in seinem Äußeren den Tieren gleichgeworden ist. Die Erklärung muß sich daher der Frage zuwenden, was denn für den König überhaupt dieser Aufenthalt bei den Tieren des Feldes bedeutet.

Wenn man beachtet, daß es sich bei den Tieren des Feldes offensichtlich um wilde Tiere handelt, wie die Rede von der Ausstoßung aus der menschlichen Gesellschaft und die Erwähnung der Wildesel in der Parallelstelle Dan 5, 21 zeigen, dann legt es sich nahe, hier an die sowohl im Alten Orient wie auch im Alten Testament belegte Vorstellung zu denken, wonach das Getier des Feldes dem Men-

⁸ BENTZEN, 43 f.; ähnlich MONTGOMERY, 220 f.

⁹ PLÖGER, 76.

schen die Erde streitig macht und vor allem jene Städte und Landstriche besetzt, die das Gericht Gottes dem Menschen entzogen hat¹⁰. So heißt es in einem der Verträge von Sfire: „Sein (nämlich Arpads) Gras soll zur Einöde verwüstet werden, und Arpad soll ein Ruinenhügel werden, als Lagerstätte des Wildgetiers und der Gazellen und Schakale und der Hasen und der Wildkatzen und der Eulen und der . . . und der Elstern¹¹.“ Und in den Annalen Assurbanipals heißt es: „In dreißig Tagen warf ich Elam in seinem ganzen Umfang nieder. Den Lärm der Menschen, den Tritt der Rinder und Schafe, frohes Jubelgeschrei schloß ich von ihren Fluren aus. Wildesel, Gazellen, die Tiere des Feldes, so viele es deren gibt, ließ ich darin lagern¹².“ Die gleiche Vorstellung, daß wilde Tiere zusammen mit Dämonen aller Art verfluchte und zu Ruinen gewordene Städte und Landstriche bewohnen, findet sich auch im Alten Testament bei der Beschreibung des Gerichtes an Babel (Jes 13, 19—22; Jer 50, 39 f.; 51, 36—43), Ninive (Zef 2, 13—15), Edom (Jes 34, 8—15) und Jerusalem (Jes 32, 12—14).

Dieser Vorstellung liegt nach Keel letztlich jene zugrunde, daß der Mensch sich mit den Tieren des Feldes in einem Kampf um die Erde befindet. So ist die Auseinandersetzung zwischen Israel und dem wilden Getier von nicht geringerer Bedeutung als die zwischen Israel und Kanaan. Nur langsam wird Kanaan zurückgedrängt, bis Israel so fruchtbar ist, daß es das von den Kanaanäern geräumte Gebiet in Besitz nehmen kann (Ex 23, 29 f.; Dtn 7, 22). Gelegentlich steht das Getier des Feldes in Parallele zu den Feinden des Volkes (Ex 34, 8; Lev 26, 6. f. 22—24). Die Tiere des Feldes stellen demnach, wie Keel auch mit zahlreichen Beispielen aus der altorientalischen Bildkunst zeigt, eine Art Gegenwelt zu der des Menschen dar, wobei das anarchisch-chaotische Element nicht zu übersehen ist. Nach dieser Auffassung gibt es in der Welt Bereiche und sie bevölkernde Mächte, die der Mensch nicht zu domestizieren und seinen Ordnungen zu integrieren vermag. Im Gegenteil: dort, wo diese Ordnungen zusammenbrechen, wie etwa im Krieg, da versammeln sich die wilden Tiere und ergreifen von den verwüsteten Stätten Besitz, und der chaotische Bereich expandiert¹³.

Umgekehrt bedeutet die Eingliederung der Tiere in einen von Jahwe begründeten Herrschaftsbereich, daß hier das chaotische Element gebändigt ist und dem Menschen von daher keine Bedrohung mehr erwächst (Jes 11, 6—8). In den Schöpfungsdarstellungen erscheint deshalb die Überordnung des Menschen über die Tiere als Ausdruck der ihm vom Schöpfer auf Grund der Gottebenbildlich-

¹⁰ Diese Vorstellung wird gründlich untersucht von O. KEEL, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, Göttingen 1978, 63 ff.

¹¹ H. DONNER — W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1966—1969, Nr. 222, Zeile 32 f.; zitiert bei KEEL, 64.

¹² M. STRECK, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige*, II. Texte, Leipzig 1916, 57 f.; zitiert bei KEEL, 64.

¹³ KEEL, 64—86.

keit verliehenen Herrschaft auf Erden (Gen 1, 16—28; vgl. auch Gen 2, 15.19 f.; Ps 8, 7—9).

Hat man erkannt, daß der Aufenthalt Nebukadnezars bei den Tieren des Feldes ein Ausdruck für das Gericht Jahwes bei dem Entzug seiner Königsherrschaft ist, dann wird auch die Verbindung zu dem vorangehenden Akt der Ausstoßung aus der menschlichen Gesellschaft verständlich. Denn ein derartiger Ausschluß ist, wie Meyer in Verbindung mit Dan 4 gezeigt hat, durchaus nicht mythischer, sondern höchst alltäglicher Natur. Ein Mensch wird aus der Gesellschaft der anderen Menschen ausgeschlossen, und ein König muß auf seine Herrschaft verzichten, wenn und solange er mit einer verunreinigenden Krankheit wie etwa dem Aussatz behaftet ist. Dabei gilt diese Krankheit, ausgesprochen oder unausgesprochen, als Strafleiden, das Gott gesandt hat. So wird Mirjam, als sie sich zusammen mit Aaron gegen Mose empört hat, von Gott zur Strafe mit Aussatz geschlagen, weshalb sie für sieben Tage dem Lager des Volkes fernbleibt (Num 12, 1—15). Ähnlich verhält es sich bei dem König Asarja, den Gott wegen seines Hochmutes mit Aussatz geschlagen hatte und der deshalb vom Haus Jahwes ausgeschlossen war (2 Chr 26, 16—21)¹⁴. Die Ähnlichkeit mit Nebukadnezar, der als ein von Gottes Gericht Gezeichneter aus der Gesellschaft der Menschen ausgestoßen wird, liegt auf der Hand.

Die Untersuchung hat bisher gezeigt, daß sowohl die Vorstellung von der Selbstverabsolutierung eines heidnischen Machthabers, vor allem in Verbindung mit der Weltmacht Babel, aber auch die Vorstellung von einem Aufenthalt bei den Tieren als einer Gerichtsmaßnahme Jahwes fest in der alttestamentlichen Überlieferung verankert sind. Da jedoch die beiden Vorstellungen als solche nichts miteinander zu tun haben, stellt sich die Frage nach dem Grund ihrer Verbindung in Dan 4, 26b—29a.30. Die Antwort ergibt sich im Hinblick auf eine Anordnung Jahwes, die der Prophet Jeremia seinerzeit über den heidnischen König Nebukadnezar ausgesprochen hat: „So spricht Jahwe der Heerscharen, der Gott Israels: ... Ich bin es, der die Erde geschaffen hat samt den Menschen und Tieren, die auf der Erde leben, durch meine gewaltige Kraft und meinen hoherhobenen Arm, und ich gebe sie, wem ich will. Jetzt überliefere ich all diese Länder in die Hand meines Knechtes, des Königs Nebukadnezar von Babel; auch die Tiere des Feldes überliefere ich ihm, damit sie ihm dienen“ (Jer 27, 4—6). Kraft seiner Schöpfermacht überträgt Jahwe dem Babylonierkönig als seinem Bevollmächtigten, der daher auch Knecht Jahwes heißt, die Herrschaft über all die Länder Vorderasiens, deren Vertreter sich damals zur Vorbereitung eines Aufstandes gegen Babel in Jerusalem eingefunden hatten. Nach den Worten des Propheten ist dieser Aufstand aussichtslos. Darauf weist

¹⁴ R. MEYER, Das Gebet des Nabonid, Berlin 1962, 49 f.

besonders die Erwähnung der Tiere des Feldes hin, die Jahwe als ein anarchisch-chaotisches Element fest in die Herrschaft Nebukadnezars eingefügt hat¹⁵.

Vergleicht man Dan 4, 26b—29a.30 mit Jer 27, 4—6, dann fällt zunächst auf, daß der Danieltext nicht mehr den historischen Nebukadnezar im Auge hat; Nebukadnezar ist hier der Repräsentant einer heidnischen Weltmacht schlechthin. Sodann fehlt in dem Danieltext die Beziehung auf Israel oder andere Völker in Vorderasien. Der Blick ist ausschließlich auf Nebukadnezar und sein Verhältnis zu Gott gerichtet, der ihm wie in Jer 27, 4—6 die Königsherrschaft geben und nehmen kann. Im Unterschied zu Jer 27, 4—6 ist jedoch in dem Danieltext nicht mehr von der Verleihung, sondern nur noch von dem Entzug der Königsherrschaft die Rede. Dabei hat man den Eindruck, daß bei der Umkehrung jener Anordnung Jahwes, die nach Jer 27, 4—6 dem König von Babel zum Zeichen seiner unanfechtbaren Königsherrschaft auch die Tiere des Feldes unterworfen hat, gerade die in diesem Bild enthaltene Bändigung des anarchisch-chaotischen Elementes bewußt in ihr Gegenteil verkehrt worden ist.

Dieser Zug ist nicht ohne Bedeutung für die Frage nach der Entstehung von Dan 4, 26b—29a.30. So weist die Wiederaufnahme des Themas von Nebukadnezars Herrschaft in Babel auf die Diasporasituation des zerstreuten Gottesvolkes hin, das auch nach der Beendigung des babylonischen Exils unter heidnischer Oberherrschaft zu leben gezwungen war. Der Umstand, daß Nebukadnezar die Königsherrschaft entzogen wird und daß hierbei das anarchisch-chaotische Element eine so starke Betonung erfährt, scheint auf eine Zeit hinzuweisen, in der diese heidnische Oberherrschaft von schweren politischen Erschütterungen oder gar von dem Zusammenbruch bedroht war. Das kann nach dem Ende der Perserzeit oder auch nach dem Tod Alexanders der Fall gewesen sein. Jedenfalls hat Israel mit Dan 4, 26b—29a.30 diese bewegenden Vorgänge im Glauben zu deuten versucht.

Literarisch hat Dan 4, 26b—29a.30 Ähnlichkeit mit einem haggadischen Midrasch, unter dem man nach Schürer eine Bearbeitung der geschichtlichen und religiösen Partien der biblischen Überlieferung zu verstehen hat. Im Unterschied zu dem halachischen Midrasch, bei dem die Bearbeitung gesetzlicher Vorschriften vorwiegend in einer Entwicklung und Fortbildung des wirklich im Text Gegebenen bestand, nimmt die haggadische Bearbeitung ihren Inhalt zum größten Teil nicht aus dem vorgegebenen Text, sondern trägt ihn erst in diesen ein. Der haggadische Midrasch ist daher eine Bereicherung und Umbildung des Gegebenen nach den Bedürfnissen und Anschauungen der späteren Zeit¹⁶. In diesem Sinn darf man Dan 4, 26b—29a.30 als eine haggadische Erzählung bezeichnen.

¹⁵ KEEL, 123.

¹⁶ E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, Hildesheim 1964, 400.

2. Die ältere Danielerzählung

Der Text der älteren Danielerzählung lautet:

4,1 Ich, Nebukadnezzar, lebte ohne Sorgen in meinem Haus und war glücklich in meinem Palast. 2 Da schaute ich einen Traum, der mich erschreckte, und ich hatte Angstvorstellungen auf meinem Lager ... 3 Von mir erging darauf der Befehl, alle Weisen Babels vor mich zu bringen, um mir die Deutung des Traumes kundzutun. 4 Es kamen die Zeichendeuter, Wahrsager, Kaldäer und Astrologen, und ich erzählte ihnen den Traum, aber sie konnten mir seine Deutung nicht kundtun. 5 Zuletzt erschien Daniel vor mir, der nach dem Namen meines Gottes auch Beltschazzar heißt ... Ihm erzählte ich den Traum und sagte:

7 ... Auf meinem Lager schaute ich:

Siehe, da stand ein Baum
inmitten der Erde
und war sehr hoch.

8 Der Baum wuchs und wurde stark,
sein Wipfel reichte bis an den Himmel
und seine Krone bis an das Ende der Erde.

9 Sein Laubwerk war schön,
und er trug Früchte in Fülle;
Nahrung für alle fand sich bei ihm.
Unter ihm suchten Schatten die Tiere des Feldes,
in seinen Zweigen wohnten die Vögel des Himmels,
und alle Lebewesen nährten sich von ihm.

10 Ich schaute auf meinem Lager ...:

Siehe, ein Wächter und Heiliger
stieg vom Himmel herab
und rief mit mächtiger Stimme:

11 Haut den Baum um
und schlägt seine Zweige herunter!
Streift sein Laub ab
und zerstreut seine Früchte!
Das Getier fliehe unter ihm weg
und die Vögel aus seinen Zweigen!

12 Doch seinen Wurzelstock laßt in der Erde! ...

14 Auf dem Ratschluß der Wächter beruht der Erlaß,
durch den Spruch der Heiligen ist die Sache beschlossen.

15 Diesen Traum habe ich, König Nebukadnezzar, geschaut, und du, Beltschazzar, sage mir seine Deutung! Denn alle Weisen in meinem Reich können mir seine Deutung nicht kundtun ... 16 ... Beltschazzar antwortete und sprach: ... 17 Der Baum, den du geschaut hast, ... 19 das bist du, o König, ... 23 und daß man angeordnet hat, seinen Wurzelstock übrigzulassen (bedeutet): Deine Königsherrschaft hat nur Bestand, wenn du erkennst, daß Herr ist der Himmel. 31 ... Da erhob ich, Nebukadnezzar, meine Augen zum Himmel ... Ich dankte dem Höchsten und lobte und pries den Ewigen.

Auch dieser Text macht ganz den Eindruck einer in sich geschlossenen und selbständigen Aussageeinheit, Unübershbar ist die konzentrische Struktur des Aufbaus. Nach einer einleitenden Bemerkung über das sorgenlose Glück Nebukadnezars (V. 1) folgt der Bericht des Königs über einen ihn beunruhigenden Traum, dessen Deutung er von den Weisen Babels vergeblich zu erfahren sucht (V. 2—5). Im Mittelpunkt der Darstellung steht die metrisch abgefaßte Schilderung des Traumes, die in zwei jeweils mit einer eigenen Einleitung versehene Abschnitte zu je zwölf Stichen gegliedert ist (V. 7—9 und V. 10—12a.14a). Daran schließt sich die Deutung des Traumes durch Daniel an (V. 16ca.17a.19a.23), die in der Aussage über die Anerkennung des Höchsten durch Nebukadnezar gipfelt (V. 31a).

Die mit der konzentrischen Struktur verbundenen Vorzüge der Darstellung wie etwa die betonte Hervorhebung des Themas und die allseitige Beleuchtung seiner Aspekte hat der Verfasser noch durch die Unmittelbarkeit der Ich-Form in der Berichterstattung und durch geschickt eingeflochtene Zitierungen anderer Sprecher mit einem gezielten Wechsel der Adressaten wirkungsvoll gesteigert. So gliedert sich die Schilderung des Traumes in eine Vision mit ausgesprochen statischem Charakter und in eine Audition, die sowohl durch das Auftreten des himmlischen Wächters wie auch durch den bedrohlichen Inhalt seiner Worte eine unerhörte Dynamik erhält. Während die Weisen Babels allesamt unfähig sind, den Traum zu deuten, und deshalb schweigen, spricht bei der Deutung des Traumes ausschließlich Daniel, da er als einziger die an Nebukadnezar gerichtete Warnung des Himmels versteht. Auf dem Hintergrund des dargestellten Geschehens wird sodann ohne weitere Worte ersichtlich, warum die kurze Bemerkung am Anfang über das Glück Nebukadnezars ihre sachlich begründete Ergänzung am Schluß in dem nicht minder knapp gehaltenen Bekenntnis des Königs zu dem Gott des Himmels erfährt.

Bei einem Vergleich dieser Danielerzählung mit der Grundschrift von Dan 4, 26b—29a.30 zeigen sich neben auffallenden Übereinstimmungen ebenso unübersehbare Verschiedenheiten in der Konzeption des überlieferten Stoffes wie auch in seiner Darstellung. Denn sowohl diese Danielerzählung wie auch die Grundschrift handeln von Nebukadnezar, dem Repräsentanten der Weltmacht Babel, der in seiner Residenz das Glück einer ungestörten Königsherrschaft genießt. In beiden Texten ist Nebukadnezar in der Gefahr, die Machtfülle seiner Königsherrschaft losgelöst von ihrem Ursprung in Gott zu sehen, und in beiden Texten ergeht an Nebukadnezar eine Mitteilung des Himmels, die ihm den Entzug der Königsherrschaft androht. Aber im Unterschied zur Grundschrift erfolgt in der Danielerzählung die Mitteilung des Himmels nicht mehr in der unmittelbar einsichtigen Gestalt eines Gerichtswortes, sondern in der verschlüsselten Form eines symbolischen Traumes. Die Mitteilung des Himmels bedarf daher zu ihrem Verständnis der Deutung durch einen Weisen, der in der Person Daniels gefunden wird. Schließlich erfolgt die Darstellung nicht mehr nach der

Art des haggadischen Midrasch, sondern in der Form eines Bekenntnisses mit autobiographischen Zügen.

Der Vergleich läßt deutlich erkennen, daß zwischen der Danielerzählung und der Grundschrift ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang besteht, insofern in beiden Texten der gleiche Vorstellungskomplex zur Darstellung kommt. In der Danielerzählung hat jedoch dieser Vorstellungskomplex eine selbständige Bearbeitung erfahren, deren Eigenart an Hand der festgestellten Unterschiede näher bestimmt werden soll.

Der symbolische Traum, in dem Nebukadnezar den Gerichtsbeschuß Gottes erfährt, entwirft das Bild eines die ganze Erde bedeckenden Prachtbaumes, der zwar auf Beschluß des Himmels gefällt wird, bei dem aber auf ausdrückliche Anordnung der gleichen Gerichtsinstanz ein Wurzelstock in der Erde verbleibt. Für das Bild finden sich in der prophetischen Überlieferung Parallelen jeweils für den ersten (Ez 17, 22—24; 31, 1—18) und zweiten (Jes 6, 13; 11, 1) Teil, nicht aber für die das ganze Bild repräsentierenden beiden Teile zusammen. Ganz anders verhält es sich dagegen bei der Weisheitstradition, wo das Bild des Baumes, von dem auch nach dem Fällen ein lebensfähiger Wurzelstock im Boden verbleibt, offensichtlich zu Hause ist (Ijob 14, 7—9; 19, 10; vgl. Spr 12, 3.12). Dieser weisheitliche Bildvergleich hat allerdings in der Darstellung des Traumes im Hinblick auf Nebukadnezar eine bezeichnende Umgestaltung erfahren, insofern er jetzt von der für die altorientalische Königsideologie charakteristischen Vorstellung eines Weltenbaumes geprägt ist. Der Grund dafür ist schwerlich in einer Reduzierung des Bildes auf die Aussagen des Mythos zu sehen, wo der König mit dem Weltenbaum tatsächlich identisch war¹⁷. Eher wird man die Umwandlung des Bildes als eine bewußte Angleichung an die bekannte Bildrede Ezechiels zu verstehen haben, der mit einer als Weltenbaum gezeichneten Libanonzeder die Herrschermajestät des Pharaos von Ägypten beschreibt (Ez 31, 1—18). Denn mit diesem Bild konnte der Verfasser des Traumgesichtes besonders treffend die Brücke zu der ihm aus der Grundschrift überkommenen Tradition schlagen¹⁸. Doch hat die Übernahme der Vorstellung vom Weltenbaum das ursprünglich weisheitliche Bild nicht verdrängen können, wie vor allem die Deutung des Traumes durch Daniel zeigt (V. 23).

Daniel erscheint zunächst in Verbindung mit den Weisen von Babel¹⁹. Ihre Qualifikation als Zeichendeuter, Wahrsager, Kaldäer und Astrologen sowie ihr

¹⁷ So BENTZEN, 41. Zum Weltenbaum als Bild für das Königtum vgl. auch KEEL, 83.

¹⁸ In Dan 4, 9.11 erscheint nämlich der Weltenbaum als Zuflucht der Tiere des Feldes, denen Nebukadnezar in Dan 4, 29 nach dem Entzug seiner Königsherrschaft zugesellt wird.

¹⁹ Zur Gestalt Daniels und ihrer Verbindung mit der Weisheitstradition des Alten Orients vgl. H. P. MÜLLER, Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels, UF 1 (1969) 79—94.

Verhältnis zum König zeigt, daß es sich bei diesen Weisen um öffentliche Würdenträger handelt, wie sie nach Ausweis der biblischen Überlieferung an den Höfen heidnischer Großkönige (Babel: Jer 50, 35 f.; Jes 44, 25; 47, 10.13; Ägypten: Gen 41, 8; Jes 19, 11 f.; Persien: Est 1, 13) im Alten Orient anzutreffen waren; ihre Funktion war offensichtlich das Kundmachen verborgener Zusammenhänge. Auf die Zugehörigkeit Daniels zu einer solchen Gruppe von mantischen Weisen am Königshof zu Babel scheint sowohl sein babylonischer Name Beltschazzar wie auch sein Eintreten für den Bestand der Königsherrschaft Nebukadnezzars (V. 23) hinzuweisen. Doch bei näherem Zusehen zeigt sich, daß zwischen Daniel und den Weisen von Babel ein unüberbrückbarer Gegensatz besteht. Ein Hinweis darauf findet sich schon in der Tatsache, daß der Traumdeuter neben seinem babylonischen Namen Beltschazzar auch den israelitischen Namen Daniel trägt und daß er mit diesem Namen ohne weitere Erklärung eingeführt wird (V. 5). Aber erst nachdem alle Weisen von Babel, deren Gesamtheit exemplarisch für jede nicht auf den Jahweglauben gegründete Weisheit steht, sich als unfähig zur Deutung der himmlischen Mitteilung erwiesen haben, tritt Daniel vor den König, um dessen Traum anzuhören. Kündigt sich in der Polarisierung des Verhältnisses zu den Weisen schon die Besonderheit der Funktion Daniels an, so wird diese schließlich in der Art und Weise, wie er den Traum Nebukadnezzars deutet, offenkundig. Daniel deutet nämlich nicht, wie man es bei einem mantischen Weisen erwartet hätte, den symbolischen Traum Zug um Zug, sondern bleibt bei seiner Auskunft zunächst ganz auf der Linie des weisheitlichen Bildvergleichs von dem gefälltten Baum, dessen entscheidende Aussage er aufgreift, um sie im Sinn der prophetischen Auseinandersetzung mit der Selbstverabsolutierung geschöpflicher Macht (vgl. Jes 10, 15) auszulegen. Denn mit dem Wort an Nebukadnezzar, daß die Anerkennung des Himmels die unerläßliche Vorbedingung für den Bestand seiner Königsherrschaft darstellt, hat Daniel das Gebiet der Mantik vollends verlassen; er ist dafür zum prophetischen Verkünder weisheitlicher Lehren geworden.

Auch die in der Ich-Form gehaltene Darstellung von Nebukadnezzar und seiner Begegnung mit Daniel bis hin zu dem abschließenden Lobpreis des Höchsten erinnert an die Weisheitstradition, wo die autobiographische Stilisierung ein bekanntes Mittel der Belehrung ist. Nach G. von Rad handelt es sich bei dieser Stilform nicht nur um einen didaktischen Kunstgriff, sondern auch um eine auf existentiell-em Erleben gründende Typisierung, mit der die vorgetragene Erkenntnis persönlich verantwortet wird. Bei Nebukadnezzar rührt jedoch die persönliche Betroffenheit daher, daß ihm durch Daniel eine Offenbarung Gottes erschlossen worden ist. Deshalb gründet die Weisheit Nebukadnezzars auf einer Vertrautheit mit Gottes Wegen (vgl. Hos 14, 10; Ps 107, 43), und sein Bekenntnis ist darum ein analoger Ausdruck jenes Lobpreises, den Israel Jahwe, seinem Gott, dargebracht hat.

Die Untersuchung der Vorstellungselemente, durch die sich die ältere Daniel-erzählung von der Grundschrift unterscheidet, hat durchweg eine weisheitlich geprägte Darstellung mit deutlichem Bezug zu den Überlieferungen des Jahweglaubens erkennen lassen. Für die Erfassung der Eigenart dieser Weisheit kann ein Vergleich mit der von Elihu im Buch Ijob vertretenen Weisheit Aufschluß geben. Plöger hat auf diese Parallele verwiesen, ohne jedoch deren Bedeutung für die Danielerzählung näher zu untersuchen²⁰.

Die Ähnlichkeit der Auffassung ist jedenfalls überraschend, wenn Elihu in Ijob 33, 15—30 den von Gott geschickten Traum ebenso wie das Leiden als eine himmlische Warnung vor Hochmut und Überheblichkeit versteht. Nach Elihu steht dem Unglücklichen dann ein Mittler zur Seite, dessen Aufgabe darin besteht, den betroffenen Menschen über seine Verpflichtungen gegenüber Gott zu belehren. Schließlich erfolgt auch bei Elihu nach Beendigung der Not der Lobpreis Gottes und die Verkündigung seiner Großtaten vor allem Volk. Der offenkundigsgeschichtliche Ort dieser weisheitlichen Auffassung von einer Mitteilung des Himmels, die zur Warnung des Menschen ergeht, läßt sich noch unschwer aus der weiteren, die Problematik des Buches Ijob berührenden Aussage Elihus erschließen, daß neben dem von Gott geschickten Traum auch das Leiden als eine Erziehungsmaßnahme des Himmels zur Warnung des Sünders zu verstehen ist. Denn in dieser Beurteilung des Leidens tritt deutlich das Bemühen zutage, die Schwierigkeiten der noch in den Reden der Freunde Ijobs vertretenen deuteronomistischen Vergeltungstheorie durch eine mittlerweile notwendig gewordene Neuorientierung zu überwinden. Hatte nämlich die deuteronomistische Vergeltungstheorie das Leiden des Menschen kurzerhand als ein Strafgericht Gottes für vergangene Sünden verstanden — eine Auffassung, die im Exil als Ergebnis der Reflexion über die Ursachen des Zusammenbruchs von Volk und Reich durchaus berechtigt war —, so sieht die von Elihu vertretene Deutung das Leiden offenbar weniger auf dem Hintergrund einer vergangenen Schuldgeschichte als vielmehr in seiner Eigenart als Bewährungsprobe des Menschen für sein Bestehen im kommenden Gottesgericht. Das Verständnis des Traumes als einer von Gott geschickten Warnung vor Hochmut und Selbstüberhebung ist demnach in der Elihuredede Ausdruck einer weisheitlichen Bemühung um das rechte Verhalten des Menschen im Horizont einer eschatologisch bestimmten Zukunftserwartung.

Während die von Elihu vertretene Weisheit als Mittler zwischen Gott und den Menschen einen Engel kennt, der — ähnlich wie der angelus interpres bei Protosacharja — als Mitglied der himmlischen Welt Belehrung über die Ratschlüsse Gottes vermittelt und für die Bedrohten bei Gott mit Fürbitte eintritt, weiß die Danielerzählung von Beltschazzar/Daniel nur zu sagen, daß er die Mitteilung des Himmels zu deuten versteht. Doch ist mit der Einführung dieser

²⁰ PLÖGER, 79. Leider fehlt bisher auch eine entsprechende Untersuchung zu der Weisheit der Elihureden. Im übrigen vgl. G. FOHRER, Das Buch Hiob, Gütersloh 1963.

Gestalt eine Entwicklung in Gang gesetzt worden, die schon im Rahmen von Dan 3, 31—4, 34 zu einer stärkeren Profilierung des neuen Mittlers geführt hat. Denn in der jüngeren Danielerzählung von Dan 3, 31—4, 34 erscheint Beltschazzar/Daniel bereits als der bevollmächtigte Trauminterpret und Deuter von kommenden Ereignissen, dem ein habituelles Wissen um die Geheimnisse Gottes zukommt. Demgegenüber stellt die ältere Danielerzählung offenbar nur ein Vorstadium der auf die Apokalyptik verweisenden Typisierung Daniels als eines Offenbarungsmittlers dar.

Auf der Grundlage dieser Beobachtungen läßt sich jetzt der traditions-geschichtliche Zusammenhang zwischen der älteren Danielerzählung und der Grundschrift trotz mancher Unklarheiten doch in einigen nicht unwesentlichen Punkten erhellen. Danach haben weisheitliche Kreise, deren Arbeit sich im Horizont einer eschatologisch bestimmten Zukunftserwartung vollzog, die haggadische Bearbeitung eines Prophetentextes (Jer 27, 4—6) wohl wegen des aktuellen Geschichtsbezuges aufgegriffen und entsprechend ihrer ebenfalls geschichtlich orientierten Bemühung lehrhaft erweitert, wobei sie die Gestalt des mantischen Weisen Beltschazzar/Daniel zum Träger ihrer Verkündigung machten²¹.

Bei der Beschreibung der literarischen Eigenart dieser älteren Danielerzählung hilft der Vergleich mit dem Märchen, der Legende, der Stelographie und der Aretalogie nur wenig²². Denn abgesehen von der unzureichenden literarkritischen Absicherung leiden all diese Versuche daran, daß sie auf bibelfremde Kategorien zurückgreifen und mit diesen Kategorien nur Teilaspekte der Darstellung erfassen. Eine Beschreibung der literarischen Eigenart dieser älteren Danielerzählung muß vielmehr, wenn sie wirklich als Voraussetzung für die Bestimmung der litera-

²¹ Diese Feststellung ergänzt die These von H. P. MÜLLER, daß sich in der Apokalyptik weder die Weisheit in ihrer höfisch-pädagogischen Hochform, wie wir sie aus der israelitischen Königszeit kennen, noch deren demokratischere Sukzessoren in nach-exilischer Zeit, sondern die archaische Gestalt einer mantischen Weisheit fortgesetzt hat (Mantische Weisheit und Apokalyptik, VTS 22, 1972, 268—293). Wenn nämlich in der Apokalyptik die weltgeschichtlich-eschatologische Ausweitung des der mantischen Weisheit eigenen Zukunftsbezuges dadurch verursacht ist, daß die prophetische Eschatologie sich in den Kreisen, die Apokalypsen hervorbrachten, langsam des gesamten Zukunftsdenkens bemächtigt hatte (MÜLLER, 281), dann muß aber in diesem vorbereitenden Prozeß auch der Anteil einer auf die prophetische Eschatologie bezogenen Bemühung der nicht-mantischen Weisheit in Rechnung gestellt werden, ohne daß man schon deshalb mit G. VON RAD direkt von einer Eschatologisierung der Weisheit zu sprechen braucht (Theologie des Alten Testaments II, München 1965, 328 f.).

²² Zu Märchen und Legende vgl. H. P. MÜLLER, Märchen, Legende und End-erwartung. Zum Verständnis des Buches Daniel, VT 26 (1976) 338—350; zur Stelographie vgl. G. VON RAD, Gerichtsdoxologie, in: Studien zu Glaube und Geschichte Israels (FS A. JEPSEN), Berlin 1971, 28—37 und Ges.-Stud. zum AT II, München 1973, 245—254; zur Aretalogie mit novellistischer Ausweitung vgl. P. WEIMAR, Formen früh-jüdischer Literatur, in: Literatur und Religion des Frühjudentums (Hrsg. von J. MAIER und J. SCHREINER), Würzburg 1973, 123—162.

rischen Gattung dienen soll, zunächst die Prägung der Einheit durch die Vorstellungswelt der jüngeren Weisheit, aber gleichzeitig auch ihre Begabung mit prophetischer Aussagekraft berücksichtigen, wobei der Gestalt Daniels besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte. Für diese Untersuchung reicht aber die hier behandelte ältere Danielerzählung als Grundlage nicht aus.

3. Die jüngere Danielerzählung

Die Bearbeitung der Tradition, die zu der jüngeren Danielerzählung in Dan 3, 31—4, 34 geführt hat, hat zunächst einmal die ältere Danielerzählung mit der Grundschrift verknüpft und dadurch eine Neugestaltung der bisherigen Thematik angebahnt. Hatte die dem Bearbeiter vorliegende Danielerzählung nur von einer Warnung Nebukadnezars durch einen von Gott geschickten Traum gesprochen, so erzählt die neue Darstellung, wie der König durch eine eigene Strafmaßnahme des Himmels gedemütigt wird; und hatte die Vorlage nur von einer Anerkennung des höchsten Gottes durch Nebukadnezar gesprochen, die ihm den Bestand seines Königtums gesichert hat, so schildert der Bearbeiter, wie der König erst infolge seiner Demütigung auf den rechten Weg findet und nach seiner Bekehrung wieder in die frühere Machtstellung eingesetzt wird.

Der Bearbeiter hat sodann die neue Aussageeinheit durch Erweiterungen und Zusätze dem Thema entsprechend ausgestaltet. An den Anfang setzte er eine Proklamation Nebukadnezars mit einem Lobpreis des höchsten Gottes, in dem sich der König auf die an ihm gewirkten Zeichen und Wunder beruft (3, 31—33). Damit hat der Bearbeiter die Demütigung des Königs im Gericht und seine Wiedereinsetzung in die Königsherrschaft gleich am Anfang schon als einen zusammengehörenden Aussagenkomplex gekennzeichnet. Da aber jetzt der Traum des Nebukadnezar nicht mehr den Charakter einer Warnung, sondern den einer Gerichtsankündigung hatte, erhielt der Traum des Königs den Rang einer Offenbarungsvision (4, 2.7.10); und folgerichtig wurde die Fähigkeit Daniels zur Deutung des Traumes als ein Wissen um die Geheimnisse Gottes bezeichnet, das ihm außer der Deutung des Traumes auch noch die Mitteilung des Inhaltes ermöglicht (4, 6). Die Verbindung der über Nebukadnezar verhängten Demütigung im Gericht mit der anschließenden Wiederherstellung seiner Königsherrschaft machte sodann eine Befristung der Strafmaßnahme notwendig (4, 13.20.22).

Besondere Beachtung verdient die Erweiterung der Grundaussage im zweiten Teil des Traumes, weil hier vielleicht der geschichtliche Standort des Bearbeiters sichtbar wird. Wenn nämlich der Bearbeiter im Anschluß an die Aussage über den in der Erde verbliebenen Wurzelstock sagt, daß dieser in Fesseln aus Eisen und Erz gelegt und von dem Tau des Himmels benetzt werden soll und daß sein Anteil bei den Tieren sein soll (4, 12bc), dann erinnert der hier unübersehbare Übergang vom Bild zur Sache an die ähnlich gestalteten Aussagen in Dan

2, 41—43, die nach allgemeiner Auffassung der Erklärer zeitgeschichtliche Anspielungen enthalten. Man darf daher vermuten, daß der Bearbeiter — ähnlich wie der Verfasser der erweiterten Beschreibung des Bildes der Zehen in Dan 2, 41—43²³ — in dem Bild des Wurzelstockes einen Ausdruck für die letzte Phase der ihn existentiell interessierenden „Exilsmacht Babel“, nämlich der Seleukidenära, gesehen hat. In diesem Fall enthielten die betreffenden Erweiterungen des Traumbildes eine Anspielung auf Antiochus IV., den sein Vater Antiochus III. nach dem für ihn nicht sehr ehrenvollen Frieden von Apamea (190 v. Chr.) als Geisel an Rom ausliefern mußte²⁴. Bei dieser Auslegung würde nicht nur das auf eine Gefangenschaft weisende Bild der Fesseln aus Eisen und Erz, sondern auch der Verlust der Geborgenheit im Schutz des die Königsherrschaft symbolisierenden Prachtbaumes und die Auslieferung an die auf feindliche Umgebung hinweisenden Tiere eine vollgültige Erklärung finden. Darüber hinaus wäre aber auch noch der weitere, in diesem Fall auf die Grausamkeit des Antiochus IV. bei der Verfolgung der Juden zurückblickende Zusatz verständlich, der von der Verwandlung des Menschenherzens in ein Tierherz spricht (4, 13a.)²⁵.

Der das Wort des himmlischen Boten abschließende Satz, daß alle Menschen erkennen sollen, daß der Höchste Herr ist über das Reich der Menschen und daß er nicht nur in der Vergabe der Herrschaft völlig frei ist, sondern auch den niedrigsten unter den Menschen zum Herrscher in diesem Reich machen kann (4, 14b), formuliert aus der Erfahrung des Jahweglaubens im Hinblick auf das Geschick Nebukadnezars eine religiös-sittliche Lehre.

Die neue Konzeption des Traumes als eine Offenbarungsvision und ihre ausdrückliche Zuordnung zu den Ausführungen des göttlichen Strafurteils über Nebukadnezar bedingte eine durchgreifende Veränderung des Abschnittes über die Deutung des Traumes. Am Anfang steht das Erschrecken Daniels über den jetzt als Gerichtsbeschluß des Himmels verstandene Traum (4, 16ab) und der Wunsch um Abwendung der Schrecken des Gerichtes (4, 16cß). Auf die Wiederholung der ersten Hälfte des Traumes (4, 17ab.18) und eine ergänzende Bemerkung zu der jetzt mehr als Verdeutlichung denn als Deutung verstandenen Bezugnahme auf den König (4, 19) folgt die Wiederholung der zweiten Hälfte des Traumes (4, 20), die in der ausdrücklichen Feststellung gipfelt, daß die nun anschließende Deutung einen Gerichtsbeschluß Gottes enthält (4, 21). Nachdem die Deutung im Vorgriff auf die spätere Ausführung des Strafurteils schildert

²³ Dort wird im Unterschied zu der vorausgegangenen Visionsschilderung in Dan 2, 33 die Zusammensetzung der Füße des Standbildes aus Eisen und Ton als eine Vermischung dieser Materialien verstanden und auf die Heiratspolitik der Seleukiden und Ptolemäer gedeutet; vgl. H. JUNKER, Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel, Bonn 1932, 10—18.

²⁴ Vgl. J. BRIGHT, Geschichte Israels, Düsseldorf 1966, 444.

²⁵ Als Anknüpfungspunkt könnte die Bemerkung über das erste Reich in Dan 7, 4 gedient haben.

worden ist (4, 22), folgt in Weiterführung der ursprünglich auf den Bestand der Königsherrschaft bezogenen Deutung jetzt abschließend ein Rat Daniels für den König, wie er dem Gerichtszorn Gottes künftig entgegen kann (4, 24).

Weil die von Daniel wie eine Gerichtsankündigung vorgetragene Deutung des Traumes nach der ausdrücklich bekundeten Meinung des Bearbeiters (4, 25.26a) ihre Entsprechung in einem Bericht über die Vollstreckung des Gerichtsbeschlusses finden soll, wurde die Grundschrift zu diesem Zweck nicht nur mit der Deutung gleichsam als deren Ausführung verknüpft, sondern auch noch durch einen entsprechenden Zusatz aufgefüllt (4, 29b). In dieser Verbindung von Grundschrift und Deutung ist wohl auch der Grund dafür zu sehen, daß die von dem Bearbeiter zu einer Art Gerichtsankündigung ausgestaltete Deutung stilistisch an die Er-Form der Grundschrift angeglichen wurde.

Hatte die Danielerzählung lediglich mit der Anerkennung des höchsten Gottes durch Nebukadnezar geschlossen (4, 31a), so wird jetzt diese Aussage in Wiederaufnahme der Gedanken aus der einleitenden Proklamation durch einen ausdrücklichen Lobpreis Gottes abgerundet (4, 31b.32). Da aber vorher von der Demütigung Nebukadnezars im Gericht Gottes und nicht mehr nur von einer Warnung die Rede gewesen war, genügte die Bemerkung über den Lobpreis Gottes nicht mehr als Abschluß. Eine eigene Aussage über die Wiedereinsetzung des Königs in seine bisherigen Regierungsgeschäfte und über seine neu gewonnene Einsicht in die Wege Gottes (4, 33 f.) war notwendig geworden.

Trotz der Verbindung von zwei so verschiedenartigen Einheiten wie der Grundschrift und der älteren Danielerzählung und trotz der Erweiterungen und Zusätze zeigt die jüngere Danielerzählung einen durchaus übersichtlichen und in sich geschlossenen Aufbau. Der im Proklamationsstil abgefaßte Rahmen (3, 31—33 und 4, 31—34) umschließt zwei deutlich voneinander abgehobene Hauptteile (4, 1—15 und 4, 16—30), die wiederum jeweils in zwei Abschnitte aufgegliedert sind: so bringt der erste Hauptteil die Erzählung Nebukadnezars von seinem Traum (4, 1—6) und dessen Inhalt (4, 7—15), während der zweite Hauptteil über die Deutung des Traumes (4, 16—24) und seine Erfüllung (4, 25—30) berichtet. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt nicht mehr wie bei der älteren Danielerzählung auf dem als Warnung verstandenen Traum des Königs, sondern in der Ankündigung und in dem Vollzug einer von Gott verfüzten Gerichtsmaßnahme, die als Beugestrafe gedacht ist. Dadurch unterscheidet sich die Darstellung von derjenigen in Dan 5, 1—30, die in ihrer jetzigen Form eine Ergänzung zu der jüngeren Danielerzählung in Dan 3, 31—4, 34 bildet. Denn das Strafgericht Gottes endet in Dan 5, 1—30 nicht mehr mit der Bekehrung des betroffenen Herrschers, sondern mit seiner völligen Vernichtung²⁶.

²⁶ Zur Verbindung von Dan 4 mit Dan 5 und zum Aufbau des aramäischen Danielbuches vgl. A. LENGLET, *La structure littéraire de Daniel 2—7*, Bib 53 (1972) 169—190.

Es fällt auf, daß innerhalb der jüngeren Danielerzählung von Dan 3, 31—4, 34 der Wechsel von der Ich-Form der Darstellung zur Er-Form genau mit dem Übergang vom ersten zum zweiten Hauptteil zusammenfällt. Diesen eigentümlichen Wechsel im Stil, der teilweise durch die Einfügung der Grundschrift bedingt war, aber dann von dem Verfasser der jüngeren Danielerzählung offenbar mit Absicht beibehalten worden war, mag darin seinen Grund haben, daß im ersten Hauptteil Nebukadnezar aus seiner Sicht und darum sinnvollerweise in der Ich-Form über die himmlische Mitteilung berichtet, während im zweiten Hauptteil der Verfasser selber aus der Sicht des Jahweglaubens und darum in der Er-Form über die Bedeutung der göttlichen Strafmaßnahme und ihre Verwirklichung spricht. Diese Erklärung schließt jedoch nicht die Möglichkeit aus, daß der Wechsel von der Ich-Form zur Er-Form auch mit der literarischen Eigenart der ganzen Darstellung zusammenhängt, die allem Anschein nach mit der Form des Dankliedes in Verbindung zu sehen ist²⁷.

Die jüngere Danielerzählung ist wohl im Hinblick auf die Regierung des Seleukidenherrschers Antiochus IV. (175—164 v. Chr.) verfaßt worden. Dafür spricht einmal die enge Zusammengehörigkeit von Dan 3, 31—4, 34 und Dan 5, 1—30, die in bewußter Gegenüberstellung den ersten und den letzten Repräsentanten der „Exilsmacht Babel“ vorführen, aber dann auch die zeitgeschichtlichen Anspielungen auf Antiochus IV. in Dan 4, 12 f.

III. *Dan 4 und das Gebet des Nabonid*

Neue Einsichten in den literarischen Werdegang von Dan 4 schienen sich zu ergeben, als man in Qumran 1952 eine Handschrift entdeckte, die als das Gebet des Nabonid (4QOrNab) bekanntgeworden ist²⁸. Der Text lautet in der Übersetzung von Dommershausen²⁹:

Fragmente 1—3:

1 Die Worte des Gebetes, die betete Nabonid, der König von A(ssyrien und Baby)lonien, der (Groß)könig, (als er geplagt wurde) 2 durch böses Geschwür auf Befehl des (höch)sten Go(ttes) in (der Stadt) Tema. (Durch böses Geschwür) 3 war ich geplagt sieben Jahre, und abseits von (den Menschen) wohnte i(ch). Doch als ich bekannt hatte meine Übertretung 4 und meine Sünde, verzieh er sie. Ein Seher, ein jüdischer (Mann) v(on den Exulanten in Babylon), 5 brachte die Deutung und schrieb, man solle Ehre erweisen und gr(oßen Ruh)m dem Namen des (höchsten) Go(ttes, und

²⁷ Vgl. hierzu H. J. KRAUS, Psalmen, Neukirchen ⁵1978, 54 f. und F. CRÜSEMANN, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, Neukirchen 1969.

²⁸ Vgl. R. MEYER, Das Gebet des Nabonid, Berlin 1962; W. DOMMERSHAUSEN, Nabonid im Buche Daniel, Mainz 1964 (Lit.).

²⁹ DOMMERSHAUSEN, 70.

also schrieb er: Als) 6 du geplagt warst durch bö(ses) Geschwür in (der Stadt) Tema (auf Befehl des höchsten) Gottes 7 sieben Jahre, da betetest (du zu den Göttern) aus Silber und Gold (Erz, Eisen), Holz, Stein und Ton. Da..., daß Götter s(i)en) ... 9 ... Friede...

Fragment 4:

1 ... und überdies träumte ich ... 2 ... es ver(ließ) mich das Wohlbefinden (meiner) Ruhe ... 3 ... es (seufzte) mein Inneres. Ich konnte nicht ... 4 ... wie gleichst du dem ...

Trotz der mangelhaften Textüberlieferung und einiger Schwierigkeiten sprachlicher Art dürfte vom Inhalt her das Folgende feststehen: Der babylonische König Nabonid weilt schon seit sieben Jahren in Tema, wo er an einem böartigen Geschwür leidet, das trotz seines Flehens zu den Göttern nicht weicht. Die Wende bahnt sich an, als ein jüdischer Seher aus der Gola dem König durch einen Brief zu Bewußtsein bringt, daß seine Krankheit die Strafe für seine Sünden und vor allem für seinen Götzdienst ist. Nachdem daraufhin Nabonid seine Fehler bereut und dem Namen des höchsten Gottes Verehrung gezollt hat, erfährt er sowohl die Verzeihung seiner Sünden wie auch endlich die Befreiung von seiner Krankheit.

Der Verfasser des Gebetes stützt sich wohl auf die historisch belegte Tatsache, daß der letzte Babylonierkönig Nabonid (556—539 v. Chr.) sich bald nach seinem Regierungsantritt von seinen herrscherlichen Aufgaben in Babel zurückgezogen und sich etwa zehn Jahre lang in der arabischen Oase Tema aufgehalten hat. Nabonids Hauptziel bei dieser Unternehmung war zweifellos die Ausdehnung seines Machtbereiches in Arabien. Daher verwundert es auch nicht, daß in Babel trotz der zehnjährigen Verwaisung des Königsthrones das Leben seinen gewohnten Gang nahm.

Fragt man nach den Beziehungen, die zwischen dem Gebet des Nabonid und dem Buch Daniel bestehen, so ergibt sich zunächst eine interessante Übereinstimmung. Denn die Aussagen, daß der König von Babel nach einem entscheidenden Traum sein Wohlbefinden und seine Ruhe verlor und daß er auf Befehl Gottes sieben Jahre lang abseits von den Menschen wohnte, finden alle ihre Entsprechung in Dan 4 (vgl. V. 2.13 f.19.22.24.26). Aber auch die Aussagen, daß ein Gottesmann aus der Schar der jüdischen Exulanten dem König die Deutung brachte und sagte, man solle Ehre und Ruhm dem Namen des höchsten Gottes erweisen und nicht mehr die Götter aus Silber und Gold, aus Erz, Eisen, Holz, Stein und Ton verehren, haben ihre Entsprechung im Buch Daniel; nur stehen diese nicht in Dan 4, sondern in Dan 5 (vgl. V. 11—13.18.23).

Andererseits lassen sich die Unterschiede nicht übersehen. Während in 4QOrNab der König Nabonid heißt, in Tema wohnt und an einem bösen

Geschwür leidet, trägt der König in Dan 4 den Namen Nebukadnezar und wird von den Menschen zu den Tieren fortgejagt; und während in 4QOrNab lediglich ein Seher ohne Angabe des Namens erscheint, nennt der kanonische Text Daniel und bezeichnet ihn als den obersten der Weisen Babels. Wichtig ist sodann, daß in 4QOrNab eine Aussage über den Götzendienst Nabonids steht, die der biblische Erzähler in der gleichen Form von Belschazzar in Dan 5 macht.

Wie ist daher traditionsgeschichtlich das Verhältnis der beiden Texte zu bestimmen? Meyer meint: Während 4QOrNab als Weisheitserzählung in der östlichen Diaspora des nachexilischen Israel entstanden sei, den geschichtlichen Ereignissen unter Nabonid noch sehr nahestehe und den Universalismus des Achämenidenreiches zum geistig-religiösen Hintergrund habe, stehe Dan 3, 31—4, 34 dem ursprünglichen historischen Haftpunkt ausgesprochen fern und lasse, nur für sich betrachtet, kaum etwas von dem Erzählungszusammenhang ahnen, aus dem es herausgewachsen sei. Man habe deutlich den Eindruck, daß Dan 3, 31—4, 34 erst in Palästina seine endgültige Form gefunden hat. Dabei setze der Danieltext in seiner Polemik die mit dem hellenistischen Sakralherrscher-tum verbundene Königsideologie voraus, wenngleich man zugestehen müsse, daß noch alle Spuren jener bitteren Erfahrung fehlen würden, die das Judentum mit Antiochus IV. machen mußte. Es sei daher anzunehmen, daß Dan 3, 31—4, 34 als Seitentrieb von 4QOrNab oder eines dieser Weisheitserzählung verwandten Komplexes spätestens um 200 v. Chr. vorlag und damit wesentlich jünger sei als das Gebet des Nabonid³⁰.

Dommershausen urteilt demgegenüber mit größerer Vorsicht. Er meint, 4QOrNab stehe zwar inhaltlich der babylonischen Nabonidtradition näher als der biblische Danieltext, und nur insofern dürfe das Gebet des Nabonid als Zwischenglied zwischen der babylonischen Tradition und dem Danielbuch betrachtet werden; diese Feststellung schließe jedoch nicht die Priorität des Danieltextes aus, denn der Verfasser von 4QOrNab habe sehr wohl auf Grund neu eingezogener Erkundigungen die im Buch Daniel geschilderten Ereignisse historisch überprüfen und präzisieren können³¹.

Bei der Stellungnahme zu diesem Problem wird man die Frage nach der jeweiligen Abhängigkeit von der Nabonidtradition bei Dan 4 und 4QOrNab sehr wohl von der Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Texte unterscheiden müssen. Denn beide Texte haben offensichtlich einen eigenen Entstehungsprozeß durchgemacht.

Was läßt sich also über die Abhängigkeit von Dan 3, 31—4, 34 von der Nabonidtradition sagen? Nachdem die Untersuchung gezeigt hat, daß die Grundschicht von Dan 3, 31—4, 34, auf der alle weiteren Schichten des Kapitels auf-

³⁰ MEYER, 111 f.

³¹ DOMMERSHAUSEN, 84 f.

ruhen, weder von Nabonid noch von Daniel, sondern von Nebukadnezar in Auseinandersetzung mit einer prophetischen Äußerung über die Herrschaft dieses Königs (Jer 27) spricht, ist die Annahme einer direkten Abhängigkeit von der babylonischen Nabonidtradition ausgeschlossen. Nicht abzulehnen ist jedoch die Möglichkeit, daß die Darstellung von Dan 3, 31—4, 34 bei der Umkehrung der prophetischen Äußerung über die Weltherrschaft Nebukadnezars (Jer 27) das historische Beispiel des letzten Babylonierkönigs Nabonid im Blick gehabt hat, der sich fern von seiner Residenz in Babel lange Zeit bei seinen Feinden aufhalten hat.

Im Unterschied zu dieser biblischen Darstellung läßt sich bei dem Gebet des Nabonid durchaus eine direkte Abhängigkeit von der babylonischen Nabonidtradition behaupten. Die ausdrückliche Erwähnung Nabonids und seines authentischen Aufenthaltes in Tema sowie die Zeichnung seiner Person als eines religiösen Menschen, für den das Gebet zu den Göttern und deren Willenskundgebung im Traum historisch belegbare Tatsachen sind, sprechen dafür eine zu deutliche Sprache. Ebenso deutlich läßt sich aber auch für die Darstellung dieser Tradition in dem Gebet des Nabonid eine direkte Abhängigkeit von dem Buch Daniel behaupten, wie die Bezugnahme auf die Aussagen von Dan 4 und ihrer durch den aramäischen Sammler geschaffenen Verbindung mit Dan 5 zeigt. Man braucht daher nicht anzunehmen, daß der Verfasser von 4QOrNab auf ein früheres Stadium der Entstehungsgeschichte von Dan 4 zurückgegriffen hat; er hat sich lediglich an dem kanonischen Text von Dan 4—5 orientiert, weil er vermutlich in dessen literarischer Gestalt Züge der babylonischen Nabonidtradition zu entdecken glaubte.

„Täglich wird ein Nabot niedergeschlagen“

Zur homiletischen Behandlung von 1 Kön 21 in Ambrosius' *De Nabuthe**

Prof. DDr. W. Dommershausen zur Vollendung des 60. Lebensjahres

„Die Geschichte des Naboth ist der Zeit nach alt, ereignet sich aber täglich von neuem. Denn gibt es wohl einen unter den Reichen, der nicht täglich nach fremdem Gut verlangt? ... Wer ist denn mit dem zufrieden, was er besitzt? ... Nicht nur ein armer Naboth ist gemordet worden, täglich wird ein Naboth niedergeschlagen, täglich wird der Arme gemordet!“. Mit diesen unmißverständlichen Sätzen eröffnet Bischof Ambrosius eine Predigtreihe, die er vermutlich zwischen 385 und 390 in Mailand gehalten² und später unter dem Titel „*De Nabuthe*“ veröffentlicht hat, obgleich sich deren Ausführungen keineswegs auf eine Auslegung der Naboterzählung (1 Kön 21) beschränken³. In einem kühnen Brücken-

* Herrn Prof. Dr. Balthasar Fischer danke ich sehr herzlich für die kritische Durchsicht des Manuskripts.

¹ Ambrosius, *De Nabuthae* 1, 1: CSEL 32, 2 (Wien 1897) 469. Den von K. SCHENKL besorgten (gelegentlich korrigierten) Text dieser Ausgabe (S. 467—516) samt einer englischen Übersetzung hat M. McGUIRE in seinen Kommentar (S. Ambrosii *De Nabuthae*. A commentary, with an introduction and translation = *Patristic Studies* 15, Washington 1927) aufgenommen. Die deutsche Übersetzung, der alle hier wiedergegebenen Textproben entnommen sind, hat J. HUHN (*De Nabuthe*. Des heiligen Kirchenvaters Ambrosius Warnung vor der Habsucht und Mahnung zum Almosengeben, Freiburg 1950) vorgelegt. Entgegen der von SCHENKL gewählten Form des Titels „*De Nabuthae*“ wird hier die in der Forschung gängige Schreibweise „*De Nabuthe*“ beibehalten.

² Zwar formuliert Ambrosius, offensichtlich bei der Vorbereitung des Manuskripts zur Veröffentlichung, in *De Nab.* 4, 18 (477, 5): „Das *schreibe* ich deshalb...“. Aber Gesamtanlage und Stil des Werkes sowie die Ähnlichkeit mit der unzweifelhaft aus Homilien hervorgegangenen Schrift „*De Helia et ieiunio*“, verraten seinen ursprünglichen Predigtcharakter. Vgl. SCHENKL in CSEL 32, 2 S. VI f.; J. HUHN, Ambrosius von Mailand. Ein sozialer Bischof, das Vorbild unserer Zeit, Fulda 1946, 28 f. — Zur genaueren Datierung enthält der Traktat keinerlei Hinweise. Eine überzeugende, bei M. IHM (*Studia Ambrosiana*, Diss. Leipzig 1889, 19 f.), W. WILBRAND (*Zur Chronologie einiger Schriften des hl. Ambrosius*: *Historisches Jahrbuch* 41, 1921, 1—19, hier S. 19) und McGUIRE (a. a. O. S. 2 f.) vorgetragene Argumentation konvergiert jedoch in dem oben im Text vertretenen zeitlichen Ansatz. Schon früher hatte A. BAUNARD (*Geschichte des hl. Ambrosius*, aus dem Französischen übersetzt von J. BITTL, Freiburg 1873, 261 f.; vgl. dagegen ebenda S. 435!) die Auslegung der Naboterzählung ohne Begründung in das Jahr 386 datiert.

³ Die Aufmerksamkeit des Ambrosius gilt — neben einer Vielzahl anderer Schriftzitate — besonders Lk 12, 16—20 (*De Nab.* 6, 29—8, 38), Jes 58, 5—9 (*De Nab.* 10, 44 f.), Ijob 29, 12—16; 30, 25—27; 31, 16—29. 32—34 (*De Nab.* 13, 57), Ps 75 (*De Nab.* 14, 61 f.).

schlag vom atl. Jesreel in das Mailand des ausgehenden 4. Jh. weist der Prediger die *Aktualität der biblischen Begebenheit* für seine Zeit auf.

In unserer Gegenwart ist die Nabotperikope in der gottesdienstlichen Verkündigung des deutschen Sprachraumes weithin in Vergessenheit geraten. Dies ist um so erstaunlicher, als von exegetischer Seite immer wieder auf die vollendete erzählerische Form und den theologischen Gehalt des Textes hingewiesen wird⁴. Dennoch gilt auch heute noch, was P. Ketter 1953 mit Bedauern feststellen mußte: „Es ist schade, daß dieses Kapitel nicht öfter zu zeitnahen und doch überzeitlichen Homilien verarbeitet wird⁵.“ Es erscheint daher reizvoll und anregend, einen Blick in die „Werkstatt“ des Homileten Ambrosius zu tun, der das Nabotkapitel als einen aussagekräftigen Verkündigungstext entdeckt hat. Dabei leitet uns nicht die Absicht, zur Umsetzung der biblischen Aussagen in die Gegenwart eine Imitation des Ambrosius zu empfehlen. Wohl aber lenkt die Predigt des Mailänder Bischofs die Aufmerksamkeit auf einige sich „durchhaltende Strukturmerkmale, die es aufzudecken gilt, um jenen Versuch einer Konfrontation des Textes mit unserer Zeit zu unternehmen⁶“. Drei Fragenkreise wollen *die homiletische Behandlung von 1 Kön 21 in De Naboth* methodisch und inhaltlich erschließen: Welche Zeitsituation fordert den Prediger heraus? Wie kommt er zur biblischen Perikope? Wie geht er mit dem atl. Text um?

⁴ Vgl. dazu Einführungskapitel und Literaturverzeichnis meiner Dissertation: Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21), Trier 1978 (= Trierer Theologische Studien 35), im folgenden kurz als „Fall Nabot“ zitiert.

⁵ P. KETTER, Die Königsbücher, Freiburg 1953 (= Herders Bibelkommentar: Die Heilige Schrift für das Leben erklärt III/2), 164. Am 13. Januar 1972 wies P. WELTEN in seiner Tübinger Antrittsvorlesung verwundert darauf hin, daß nach der Predigt- und Meditationenkartei der dortigen gut dotierten praktisch-theologischen Bibliothek eine einzige Predigt zu 1 Kön 21 nachzuweisen sei; vgl. P. WELTEN, Naboths Weinberg (1. Könige 21): Evangelische Theologie 33, 1973, 18—32, hier S. 32 Anm. 54.

⁶ H. BREIT, Jahwe ist allein Gott (Die sog. Elia-Berichte): Calwer Predigthilfen 6, Stuttgart 1971, 91—166, hier S. 92. Wertvolle Anregungen zur aktuellen Verkündigung von 1 Kön 21 bringt neben BREIT (a. a. O. S. 148—159) auch G. G. HARROP (Elijah speaks today. The long road into Naboth's vineyard, Nashville 1975). Deutschsprachige Predigten bzw. Meditationen bieten z. B. H. HAJEK, Täglich harr ich deiner Gnade, Neukirchen-Vluyn 1964, 76—83; H. J. KRAUS, Ahabs Gewalttat an Naboth. (1. Könige 21): Das Eigentum als Problem evangelischer Sozialethik, Essen 1949 (= Kirche im Volk, Heft 2) 155—160; A. COHNEN, Elias (= Alttestamentliche Predigten 10), Paderborn 1920, 64—74; K. M. WIRTH, Das Leben des Propheten Elias. Predigten, Bern 1863, 204—230; F. BENDER, Alttestamentliche Lebensbilder in Predigten. 3. Bd.: Die Propheten Elias und Elisa, Stuttgart 1858, 147—162; F. W. KRUMMACHER, Elias der Thsibiter, Elberfeld 1851, 277—314; G. MENKEN, Christliche Homilien über die Geschichte des Propheten Elias, Bremen 1823, 327—363.

I. Soziale Mißstände als Hintergrund der ambrosianischen Predigt

Die engagierten Ausführungen des mailändischen Predigers lassen *Anlaß und Hintergrund der Rede* deutlich erkennen: Es sind *soziale Übelstände*, die zur Kritik herausfordern, insbesondere das krasse Gegenüber von arm und reich. Den ausgedehnten Besitzungen weniger Wohlhabender⁷ stehen verlassene Äcker flüchtender Kleinbauern gegenüber, die in angstvoller Erwartung vor dem Zugriff einflußreicher Gläubiger ihr Anwesen verlassen⁸. „Der freie Bauernstand war vielfach vom Kapital ausgekauft worden, die Bauern waren zu Parzellenpächtern, Feldgelegenheitsarbeitern oder Schuldknechten herabgedrückt; vor allem aber durch Latifundiesklaven ersetzt und in die Städte abgedrängt worden⁹.“ So vertreiben die Reichen den Schwachen von seinem Erbgut¹⁰ und reißen seine Wohnung nieder, um einer grundsätzlich unliebsamen Nachbarschaft aus dem Wege zu gehen¹¹. Fremdes Eigentum bringt man an sich, indem man falsche Anklage erhebt und sich seiner bemächtigt als Ergebnis eines unredlichen Gewaltverhaltens¹².

Die zunehmende Verarmung breiter Volksschichten geht einher mit gewissenloser Spekulation um Getreidepreise¹³. In guten Jahren werden Ernteerträge zurückgehalten, um die Gewinnspanne nicht zu verkürzen; in Zeiten der Not wirft man Brotgetreide zu Wucherpreisen auf den Markt oder verleiht Saatgut zu überzogenen Bedingungen. Seit der Zeit Konstantins ist eine spezielle Art des Getreidewuchers legalisiert¹⁴. Welche Brutalität hinter dem schamlosen Ausnutzen einer allgemeinen Notlage steht, mag ein zeitgenössisches Dokument erhellen. Wenige Jahre vor der mutmaßlichen Entstehung von „De Nabuthe“ hatte Italien im Jahre 383 eine schwere Hungersnot durchlitten. Infolge einer Mißernte wurde das Getreide so knapp, daß man in Rom alle Fremden auswies, „um die Zahl der

⁷ Vgl. De Nab. 3, 11 (474, 1—7).

⁸ Vgl. De Nab. 1, 1 (469, 10—13) und ähnlich klagende Worte bei Horaz (Carm. II, 18), auf die HUHNS (De Nabuthe S. 79) hinweist.

⁹ HUHNS, De Nabuthe S. 79; siehe auch: ders., Ambrosius von Mailand S. 10 f.

¹⁰ Vgl. De Nab. 1, 1 (469, 2—4): „quis opulentissimorum non exturbare contendit agellulo suo pauperem atque inopem aviti ruris eliminare finibus?“ Vgl. auch ebenda 1, 2 (469 f.): „cur eicitis consortem naturae...?“

¹¹ Vgl. De Nab. 3, 12 (474, 9—21).

¹² Vgl. De Nab. 11, 47 (494, 14—17).

¹³ Vgl. De Nab. 7, 33 (485 f.); 7, 35 (486 f.).

¹⁴ Vgl. dazu eingehender HUHNS, De Nabuthe S. 101. Möglicherweise wendet sich Ambrosius in De Nab. 10, 45 (493, 1 f.) gegen solchen legalen Getreidewucher: „Was fällt dir ein mit dem Kaufbrief und der Schuldtafel, dem Siegel, der Verschreibung und der Kraft des Rechts?“ Nach McGUIRE (a. a. O. S. 165 f.) spielt der Bischof hier auf die Praxis an, Schuldner auf den vollen Umfang des Gesetzes zu verpflichten, um Schulden oder Zinsen einzutreiben.

fressenden Mäuler zu vermindern¹⁵. Die Folgen des Mißwuchses schildert der angesehene heidnische Senator und römische Stadtpräfekt Symmachus: „Mit den Sträuchern des Waldes fristet man das Leben, und das Landvolk hat sich in seiner Not wieder über die Frucht der dodonäischen Bäume hergemacht. . . Wann haben die Menschen zu ihrem Lebensunterhalt die Eicheln geschüttelt, wann hat man die Wurzeln der Kräuter ausgerauft, wann hat man den Getreidemangel in einer Gegend durch die Fruchtbarkeit in einer anderen nicht abhelfen können¹⁶ . . .?“

Die auf dem damaligen Kapitalmarkt üblichen Wucherzinsen erlauben den Vermögenden ein aufwendiges Leben auf Kosten der finanzschwachen Schuldner: „Was die Reichen essen, ist eher fremdes Brot als eigenes, da sie vom Raube leben und mit geraubtem Gut ihren Aufwand bestreiten¹⁷.“ Drückende Schulden zwingen Eltern sogar dazu, die eigenen Kinder zu verkaufen¹⁸. Der luxuriöse Aufwand der Wohlhabenden bringt Arme um ihr Leben: Sind es nicht jene unglücklichen, zur Zwangsarbeit in den Bergwerken Verurteilten, denen man vergoldete und getäfelte Decken verdankt¹⁹? „Wie viele müssen ihr Leben opfern, damit

¹⁵ O. SEECK, Geschichte des Untergangs der antiken Welt V, Stuttgart o. J. S. 165; Nachdruck der 2. Auflage 1920: Darmstadt 1966.

¹⁶ Symmachi relatio III, 16 f. Die metonymische Bezeichnung der Eichen als „Bäume Dodonas“ leitet sich vom uralten Eichenhain der epirotischen Gebirgsstadt her. — Der Text der SEECKschen Ausgabe der relatio (Q. Aurelii Symmachi quae supersunt = MGH Auct. Ant. VI, 1, Berlin 1883 [Nachdruck 1961], 280—283) und die von uns oben im Text übernommene Übersetzung sind zugänglich in: J. WYTZES, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom, Leiden 1977 (= Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain 56), 200—213. Eine neuere Edition samt Übersetzung hat R. KLEIN vorgelegt: Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius, Darmstadt 1972 (= Texte zur Forschung 7), 97—113. — In der Argumentationskette des Symmachus erscheint diese Hungersnot als ein Beweis dafür, daß die Götter die gegen den heidnischen Kult gerichteten Maßnahmen der christlichen Kaiser nicht ohne Vergeltung hinnehmen. Allerdings weist Ambrosius in seinem — nach der Zählung der Mauriner — 18. Brief (ed. KLEIN a. a. O. S. 130—159) schon die Darstellung des Sachverhalts durch Symmachus als überzogen zurück. Zwar gesteht auch er jene große Not ein, „daß die reifende Frucht, der erhoffte Ertrag des Jahres, plötzlich in den grünen Ähren starb“ (Ep. 18, 18; KLEIN S. 144 Z. 181 f.; die Übersetzung ist zitiert nach WYTZES, a. a. O. S. 241). Andererseits seien jedoch die nördlichen Provinzen selbst in dem durch Mißwuchs gezeichneten Jahr mit Getreide überschwemmt gewesen (Ep. 18, 21; KLEIN S. 146). Vgl. auch J.-R. PALANQUE, Famines à Rome à la fin du IV^e siècle: Revue des études anciennes 33, 1931, 346—356.

¹⁷ De Nab. 4, 15 (475, 22—24): „etenim divites alienum magis panem quam suum manducant, qui rapto vivunt et rapinis sumptum exercent suum.“ „raptum“ als Wucherzinsen erläutert HUHN (De Naburthe S. 88). Zu „rapto vivunt“ führt McGUIRE (a. a. O. S. 123) zahlreiche Parallelen an.

¹⁸ Vgl. De Nab. 5, 21—24 (478—480). Obgleich Ambrosius diese Szene einer Homilie des Basilios entlehnt hat (vgl. unten Anm. 32), dürften solche Verkäufe auch im Erfahrungsbereich seiner Zuhörer gelegen haben.

¹⁹ Vgl. De Nab. 13, 54 (499), wo Ambrosius auch auf das Paradoxon hinweist: Durch die Armen wird das Gold beschafft, doch den Notleidenden wird es versagt.

euch beschafft werde, was euch behagt! Todbringend ist euer Hunger, todbringend eure Schlemmerei²⁰! Selbst willkürliche Mißhandlungen, grausame Auspeitschungen aus nichtigem Anlaß sind an der Tagesordnung²¹. Nicht einmal die Frauen wirken mäßigend auf ihre Gatten ein; in ihrer Verschwendungssucht und Vorliebe für Pretiosen erkennt Ambrosius eine weitere Triebfeder für die Hartherzigkeit der Zeit. Anstatt den Gatten zum Loskauf elend Versklavter zu überreden, wird sie „dich vielmehr drängen, ihr Frauenschmuck zu kaufen, von dessen Kosten ein kleiner Teil hingereicht hätte, den Armen zu befreien²²“.

Der Wohlstand nimmt die verzweifelte Lage der Verarmten nicht zur Kenntnis. Zwar — so führt der Bischof aus — fassen die geräumigen Hallen der großzügig errichteten Häuser Scharen von Menschen, doch „hört man darin nicht die Stimme eines Armen. Indes dürfte es auch nichts nützen, wenn sie gehört würde, die ja, selbst wenn sie gehört würde, doch nichts erreicht²³“. Die Kontakte zu den Armen und Notleidenden werden bewußt vermieden²⁴. Hier spiegelt sich ein menschliches Miteinander, in dem nicht das Gesetz Gottes gilt, sondern nur das Gesetz gewinnverheißender Kontobücher²⁵. Geiz und Habgier einerseits, luxuriöse Verschwendungssucht andererseits beherrschen diese Welt.

In einer solchen Umwelt schreienden Unrechts und Elends weiß sich Ambrosius in die Pflicht genommen. Denn er, der bereits gelegentlich seiner Bischofsweihe sein Eigentum samt den Ländereien der Kirche oder den Armen übertragen hatte²⁶, pflegte, wie sein Biograph Paulinus zu berichten weiß, „heftig zu seufzen, wenn er sah, daß die Wurzel aller Übel, der Geiz, üppig wucherte²⁷“. Den Versuch, die Wohlhabenden und Mächtigen an ihre soziale Verantwortung

²⁰ De Nab. 5, 19 (477, 13 f.).

²¹ Vgl. De Nab. 5, 20 (478, 1—5).

²² De Nab. 5, 25 (480, 21 f.).

²³ De Nab. 13, 56 (500, 12—15).

²⁴ Vgl. De Nab. 13, 54 (499, 3 f.): „quid enim superbias, dives? quid dicas pauperi: noli me tangere?“ Zu der sich im Laufe des 4. Jh. auch durch gesetzliche Bestimmungen verschärfenden Kluft zwischen arm und reich vgl. auch MCGUIRE a. a. O. S. 182.

²⁵ Vgl. De Nab. 10, 45 (493). Der hier unter Zuhilfenahme des terminus technicus „legem recitare“ (siehe MCGUIRE a. a. O. S. 166) erhobene Vorwurf an den Reichen „tu mihi tabulas offers, ego tibi recito dei legem“ stellt die vom menschlichen Recht gedeckte Schuldforderung des Gläubigers der von Gott erhobenen Erlaßforderung gegenüber.

²⁶ Vgl. Paulinus, Vita Ambrosii 38. Eine kritische Ausgabe des PL 14, 66—114 abgedruckten Textes bietet zuletzt: M. PELLEGRINO, Paolino di Milano. Vita di S. Ambrogio, Rom 1961 (= Verba Seniorum 1); unsere Stelle findet sich bei PELLEGRINO S. 106. Eine deutsche Übersetzung, der unsere Zitate entnommen sind, besorgte I. OPELT in: Das Leben des heiligen Ambrosius. Die Vita des Paulinus und ausgewählte Texte aus den Werken des Heiligen und anderen Zeitdokumenten, eingeleitet von E. DASSMANN, Düsseldorf 1967, 35—69.

²⁷ Vita Ambrosii 41 (PELLEGRINO S. 110).

zu erinnern, gab er selbst dann nicht auf, wenn „es ihm die größte Mühe bereitete, auf sie einzuwirken, da um Geld alles feil war“²⁸. Einen der zahlreichen seelsorglichen Vorstöße in dieser Richtung stellt die Schrift „De Nabuthe“ dar.

II. Ambrosius' Weg zur biblischen Perikope

Sprache und Gedankengang, eingeflochtene Beispielerzählungen und Worte der Hl. Schrift verraten, in welchem Maße Ambrosius insbesondere aus zwei Predigten Basilius' d. Gr. schöpft²⁹. Der kappadokische Metropolit wendet sich in der 5. seiner thematischen Homilien im Anschluß an das Gleichnis vom törichten Reichen (Lk 12, 16—20) gegen Habsucht und Geiz³⁰. In einer anderen Predigt „An die Reichen“ wirft er den Wohlhabenden in beredten Worten eine unersättliche Besitzgier vor³¹. Beide Ansprachen des redegewandten Amtsbruders weiß Ambrosius geschickt zu nutzen³².

Auf dem breitflächigen Hintergrund offenkundiger Entlehnungen und literarischer Anleihen erweist sich Ambrosius gerade dort als *eigenständiger Redner*, *wo er auf den „Fall Nabot“ zu sprechen kommt*³³. Er rückt diese Begebenheit in den Mittelpunkt weiter Passagen seiner Schrift, so daß der Titel der Abhandlung daraus erwächst. Vorgegeben war dem Mailänder Bischof nur eine knappe Bemerkung in der Predigt „An die Reichen“ des Basilius. Im 5. Abschnitt dieser Homilie geißelt der Prediger eine ausufernde, unersättliche Besitzgier, die den

²⁸ Paulinus, Vita Ambrosii 41 (PELLEGRINO S. 110).

²⁹ Neben den zahlreichen Hinweisen, die sich in der Praefatio (S. XVIII f.) und in den Anmerkungen der Edition SCHENKLS finden, bietet McGUIRE (a. a. O. S. 4—8) eine detaillierte Darstellung der Quellen des Ambrosius. Vgl. dazu die Nachträge bei H. DRESSLER, A note on the „De Nabuthae“ of St. Ambrose: *Traditio* 5, 1947, 311 f.

³⁰ Vgl. PG 31, 261—277; eine Edition hat Y. COURTONNE vorgelegt: *Saint Basile, Homélie sur la richesse*, Paris 1935, 15—37; deutsche Übersetzung: A. STEGMANN, *Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen, Bischofs von Cäsarea, ausgewählte Homilien und Predigten*, München 1925 (= BKV 47), 226—239.

³¹ Vgl. PG 31, 277—304; ed. COURTONNE a. a. O. S. 39—71; deutsche Übersetzung: STEGMANN a. a. O. S. 239—257. Die folgenden Zitate sind dieser Übertragung entnommen.

³² So flieht er z. B. die Erzählung eines unglücklichen Vaters, der seine Kinder zu verkaufen sich gezwungen sieht, als *persönliches Erlebnis* ein („vidi ego pauperem...“ De Nab. 5, 21—24: 478—480), obgleich er die Beispielerzählung dem 4. Abschnitt der Basilius-Homilie zu Lk 12, 18 (COURTONNE S. 25—27) entnommen hat.

³³ Selbständigkeit des Ambrosius gegenüber Basilius ist in anderem Zusammenhang Balth. FISCHER aufgefallen; vgl. seinen Artikel *Psalmus est libertatis laetitia*. Zum Psalmenlob des Ambrosius: Liturgie. Gestalt und Vollzug = Festschrift J. Pascher, München 1963, 98—103, hier bes. S. 99 mit den bestätigenden Zitaten von K. BAUS und G. TISSOT in der Anm. 10.

Wohlhabenden stets mißgünstig nach dem Besitz eines noch Reicheren schielen läßt. Zwar schleudert schon der Prophet jenen, die Haus an Haus reihen und Acker an Acker fügen, sein drohendes Wehe entgegen³⁴. „Du aber“, so fordert Basilius den Reichen heraus, „was tust du? Suchst du nicht unter tausend Vorwänden das Vermögen des Nächsten an dich zu raffen? Das Haus des Nachbarn steht mir im Lichte, heißt es, es ist geräuschvoll, es beherbergt Landstreicher, oder was man sonstwie an Anklagen findet, um den Nachbarn zu beunruhigen und zu vertreiben. Man hört nicht eher auf, an ihm herumzuzerren und ihn zu necken, als bis man ihn soweit gebracht hat, daß er seine Wohnung wechselt“. Sogar das Leben anderer ist dadurch bedroht: „Was hat dem Jezraheliten Naboth das Leben gekostet? Nicht Achabs Begierde nach dessen Weinberg³⁵?“

Diese beiläufige Erwähnung des Konfliktes zwischen Ahab und Nabot sowie nachfolgende Anspielungen auf eine Anklage wegen Beleidigung und auf falsche Ankläger *weitete Ambrosius zu einem breit angelegten Exempel verwerflicher Habgier aus*³⁶. Die *persönlichen Beweggründe des Bischofs* lassen sich aus den mannigfachen Hinweisen auf die Naboterzählung in seinem Gesamtwerk errahnen³⁷: Es wird insbesondere dem *ausgeprägten Rechtsempfinden* des ehemaligen Konsulars und des *bischöflichen Schlichters*³⁸ zuzuschreiben sein, daß der Kirchenvater gerade im Geschehen um den Weingarten des Nabot eine typische Illustration der durch Habsucht motivierten Rechtsbeugung sieht.

Darüber hinaus läßt sich sogar eine *situative Selbstidentifikation des Bischofs mit der Person und der Sache des Nabot* nachweisen: Als der noch jugendliche Kaiser Valentinian II., offenbar im Auftrag seiner Mutter, der Kaiserin-Witwe Justina, für den Gottesdienst der arianischen Homöer um den illyrischen Bischof Mercurinus-Auxentius die Basilica Portiana vor den Toren Mailands reklamierte, später, gestützt auf das Edikt vom 23. 1. 386 (Codex Theodosianus XVI, 1, 4), die Übergabe aller Kirchen an die Arianer verfügte, sah sich Ambrosius mehrfach gezwungen, dem Ansinnen des kaiserlichen Hofes gegenüber seine Rechtsposition

³⁴ Vgl. Jes 5, 8.

³⁵ Basilius, An die Reichen V (COURTONE S. 57 Z. 6—12).

³⁶ Insofern gilt im Blick auf die Gesamtproportionen das Urteil HUHNS (De Nabuthe S. 125): „In der Abhandlung ist jedoch von Naboth wenig die Rede, die Schrift wird zu einer Anklage gegen die habstüchtigen Reichen und Genußmenschen, ganz im Stil der kynisch-stoischen Diatribe.“

³⁷ Vgl. dazu die Zusammenstellungen bei McGUIRE (a. a. O. S. 4 Anm. 1) und HUHNS (De Nabuthe S. 15).

³⁸ Zur richterlichen Tätigkeit, die ebenfalls zu den Amtsobliegenheiten des Bischofs zählte, vgl. etwa die anschauliche Darstellung bei HUHNS, Ambrosius von Mailand S. 43—47.

darzulegen³⁹. Im „Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis“, einer möglicherweise am Palmsonntag 386 in der von Truppen umstellten Kirche gehaltenen Ansprache⁴⁰, weigert sich Ambrosius mit den Worten des biblischen Nabot, die Basilika zu übergeben. Unter Berufung auf dessen beispielhaftes — am selben Tag als Schriftlesung vernommenes — Verhalten, entrüstet sich der Bischof: „Wenn jener seinen Weinberg nicht ausgeliefert hat, werden wir die Kirche Christi ausliefern?“ Sein Bescheid lautet gleichermaßen entschieden: „Es sei fern von mir, daß ich das Erbe Christi ausliedere!“ „Wenn jener das Erbe der Väter nicht ausgeliefert hat, werde ich das Erbe Christi ausliefern?“ Dem Begehren des Herrschers setzt auch er sein ablehnendes „absit ut tradam haereditatem patrum“ entgegen; die patres sind seine Vorgänger im bischöflichen Amt, von denen er die Kirche übernommen hat⁴¹. In diesem „grundsätzlichen Kampf um die Rechstellung der Kirche und des Kaisers“⁴², in dem die die Zukunft beherrschenden Gedanken über das Verhältnis von Imperium und Sacerdotium ihre Formulierung erfahren⁴³, macht sich Ambrosius die Überzeugung und die Worte des Jesreelers zu eigen, um die Ansprüche des Kaisers in die Schranken zu weisen.

³⁹ Zum Verlauf des sogenannten Basilikenstreits (385/86) vgl. etwa: SEECK a. a. O. S. 201—207; H. v. CAMPENHAUSEN, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, Berlin 1929 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 12), 191—214; H.-J. DIESNER, Kirche und Staat im ausgehenden vierten Jahrhundert: Ambrosius von Mailand, in: ders., Kirche und Staat im spätromischen Reich, Berlin 1964, 22—45; A. PAREDI, Politica di S. Ambrogio, Milano 1974, 80—90. Zum außenpolitischen Hintergrund siehe K.-P. SCHNEIDER, Christliches Liebesgebot und weltliche Ordnungen. Historische Untersuchungen zu Ambrosius von Mailand. Diss. Köln 1975, 43—48.

⁴⁰ Der Sermo ist abgedruckt PL 16, 1007—1018. Für unseren Zusammenhang ist es unerheblich, welche Ereignisse in das Jahr 385, welche in das folgende fallen. Literatur zu dieser Diskussion geben PAREDI (a. a. O. S. 81 Anm. 28) und M. ZELZER (Zu Aufbau und Absicht des zehnten Briefbuches des Ambrosius: Latinität und Alte Kirche = Festschrift R. Hanslik, Wien 1977 [= Wiener Studien. Beiheft 8], 351—362, hier 353 Anm. 6) an. Zur Entstehung von „Contra Auxentium“ vgl. SEECK (a. a. O. S. 517) und ZELZER (a. a. O. S. 353).

⁴¹ Vgl. c. Aux. 17 f. (PL 16, 1012 f.). Das Schlüsselwort aus 1 Kön 21,3 zitiert Ambrosius auch anderswo, in je verschiedenem Wortlaut: De Nab. 2,6 (472, 12 f.) „Non fiat hoc a deo, ut dem tibi hereditatem patrum meorum“; In Ps 35 Nr. 15 „Absit ut cedam hereditatem patrum meorum“ (CSEL 64, 60 PETSCHENIG), vgl. H. J. AUF DER MAUR, Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand, Leiden 1977, 48; De off. ministr. III Nr. 63 „Non mihi faciat Dominus ut dem tibi haereditatem patrum meorum“ (PL 16, 163; I. G. KRABINGER [S. Ambrosii episcopi Mediolanensis De officiis ministrorum libri tres, Tübingen 1857, 196. 395] übernimmt hingegen die Lesart „Non mihi fiat a domino, ut dem tibi hereditatem patrum meorum“).

⁴² V. CAMPENHAUSEN, Ambrosius S. 190.

⁴³ Vgl. V. CAMPENHAUSEN, Ambrosius S. 219.

Ebenso wie sich Nabot nicht einer nach ausländischem Muster gestalteten Rechtsordnung beugt, die das altisraelitische Familienlehensrecht aushöhlt⁴⁴, lehnt Ambrosius zu seiner Zeit ausdrücklich den von Hofjuristen vertretenen „Standpunkt des orientalischen Despotenrechtes“ ab. Er greift dabei nicht nur „auf die ältere, vordioketianische, an Cicero und Seneca orientierte Staatsauffassung zurück“⁴⁵, sondern beansprucht für diese Lehre von der Begrenzung und rechtlichen Bindung der kaiserlichen Gewalt die Autorität Gottes. „Herren vom Hofe und Offiziere sprechen bei mir vor“, so berichtet er seiner Schwester Marcellina, „und verlangen die unverzügliche Herausgabe der Basilika; dies zu fordern, behaupten sie, sei das gute Recht des Kaisers, da er doch die Verfügungsgewalt über alles besitze“⁴⁶. Daß es Ambrosius gerade um das staatsrechtliche Prinzip zu tun ist, erläutert er deutlich: „Es ergeht die Weisung: ‚Liefere die Basilika aus!‘ Ich erwidere: ‚Mir verbietet das göttliche Recht, sie auszuliefern, und dir, Kaiser, kommt es nicht zu, sie zu erhalten. Keineswegs steht dir die Befugnis zu, auch nur das Haus des einfachsten Privatmannes anzutasten; wie kannst du dann wähen, du dürfest ein Gotteshaus wegnehmen?“⁴⁷

Der Basilikenstreit der Jahre 385/86, in dessen Verlauf sich der „mailändische Nabot“ dem römischen Kaiser widersetzt, verrät, wie sehr Ambrosius existentiell dieser biblischen Erzählung verbunden war. Hat ihm die eigene „Nabot-Erfahrung“ die Augen für diejenigen geöffnet, die ihm — unter anderem Blickwinkel — als „die Nabots“ seiner Großstadtgemeinde erscheinen?

III. Das Nabotkapitel 1 Kön 21 in der Predigt des Ambrosius

1. Aktualisierung durch Typisierung der biblischen Gestalten

Die unmittelbare Bedeutsamkeit der Nabot Erzählung für die Gegenwart im Mailand des ausgehenden 4. Jh. gewinnt Ambrosius durch eine vereinfachende, typisierende Auslegung des biblischen Textes. Von der zeitgenössischen sozialen Misere bedrängt, die im krassen Gegenüber von arm und reich wurzelt, deutet der Prediger den israelitischen König Ahab als zeitlosen Typ des habgierigen

⁴⁴ Vgl. dazu: Fall Nabot S. 346—350 und 360—364.

⁴⁵ V. CAMPENHAUSEN, Ambrosius S. 199 f.

⁴⁶ Ep. 20 (Maur.) Nr. 8 (PL 16, 996). Eine deutsche Übersetzung des PL 16, 994—1001 abgedruckten Textes bietet L. SCHLÄPFER in: Das Leben des heiligen Ambrosius (s. oben Anm. 26) S. 88—102. Die beiden Zitate im Text sind der Übersetzung SCHLÄPFERS entnommen. Zur Datierung des Briefes vgl. SEECK (a. a. O. S. 515 f.) und die oben in Anm. 40 gegebenen Hinweise.

⁴⁷ Ep. 20 (Maur.) Nr. 19 (PL 16, 999). Zur rechtlichen Argumentation des Ambrosius vgl. umfassend: v. CAMPENHAUSEN, Ambrosius S. 198—201; ders., Lateinische Kirchenväter, Stuttgart 1960 (= Urban Taschenbücher 50), 98.

Reichen⁴⁸, den jesreelitischen Vollbürger Nabot hingegen als *Typ des bedrängten Armen*⁴⁹. Zwar möchte die eigentliche Nabot erzählung, die sich in 1 Kön 21, 1b—9. 11—16 (abzüglich einiger sekundärer Zutaten) findet, sich als eine in Kunstprosa gekleidete theologische Zeitkritik verstanden wissen. Doch sie beruht auf bestimmten historischen Gegebenheiten: Am Fall Nabot zeigt der Erzähler die zutiefst unisraelitische Ausprägung königlicher Gewalt auf, die mit der Einrichtung eines Königtums nach fremdem Muster gegeben war und sich u. a. in der Aushöhlung der altisraelitischen, auf Jahwe selbst zurückgeführten Bodenrechtsordnung manifestierte. In deren Gefolge mißbrauchte das kapitalkräftige Patriziat Jerusalems und Judas auf dem Boden eines veränderten Wirtschaftssystems das Schuldrecht, um den Bauern um sein Erbland zu prellen⁵⁰.

Die Aktualisierung des biblischen Textes läßt konsequent die zeitgeschichtlich bedingte theologische Kritik der atl. Erzählung außer acht, um zeitlose, in jeder Gegenwart anzutreffende Menschentypen zu gewinnen. Bei diesem Verfahren hegt Ambrosius *keine Bedenken*, Nabot — über den Bibeltext hinausgehend — *als Armen darzustellen*. Während der masoretische Text (MT), die Septuaginta (G) und die von Ambrosius zitierte altlateinische Übersetzung von 1 Kön 21, 1 Nabot lediglich als Besitzer des von Ahab begehrten Weingartens bezeichnen, ohne das Landstück als den einzigen Besitz des Jesreelers darzustellen⁵¹, deutet Ambrosius: „In Israel lebten der König Achab und der arme Naboth; dem einen standen die Schätze seines Reiches zu Gebote, dieser dagegen besaß nur ein ganz kleines Äckerchen⁵².“ Ist diese kontrastierende Typisierung, welche die zeitge-

⁴⁸ Vgl. De Nab. 1, 1 (469, 5—7): „Also nicht nur ein Achab wurde geboren, sondern, was schlimmer ist, täglich wird ein Achab geboren und er stirbt niemals in dieser Welt aus.“ Aufschlußreich ist auch die Bemerkung in De Nab. 2, 7 (472), daß die Erzählung vom „armen“ Elischa, der seine Rinder schlachten und unter das Volk verteilen ließ (1 Kön 19, 19—21), der Nabot erzählung vorausgeschickt sei, „um den Reichen zu brandmarken, der in jenem König geschildert wird“.

⁴⁹ „Täglich wird ein Naboth niedergeschlagen, täglich wird der Arme gemordet“ (De Nab. 1, 1: 469, 9 f.). In De Nab. 2, 5 (471, 20 f.) wird der Jesreeliter expressis verbis als arm an abgeschätztem Vermögen bezeichnet. Dieses Verfahren der Typisierung nennt Ambrosius selbst eine allegorische Auslegung (secundum aenigmata), wie er in De Nab. 12, 50 (496, 5—7) zu den Gleichsetzungen „Achab = der Reiche“, „Elia = der Arme“ ausführt. Daß (nach Nabots Steinigung) Elia den Part des „pauper et indigens panis“ übernimmt, ergibt sich für den Autor aus der Mitteilung in 1 Kön 17, 2—6, daß Raben den Elia gespeist haben. Zur Wortbedeutung von aenigma vgl. McGuire, a. a. O. S. 175 Anm. 10.

⁵⁰ Vgl. dazu R. BOHLEN, Alttestamentliche Kunstprosa als Zeitkritik. Zur Nabot erzählung in 1 Kön 21: Trierer Theologische Zeitschrift 87, 1978, 192—202.

⁵¹ 1 Kön 21, 1 bietet De Nab. 2, 6 (472, 4—6) in folgender Fassung: „Et factum est... post haec verba. Erat vinea Nabuthae Israhelitae in Israhel iuxta domum Achab regis Samariae.“ Zu MT und G vgl. Fall Nabot S. 51.

⁵² De Nab. 2, 5 (471, 15—17): „Rex Achab in Israhel erat et pauper Nabuthae. Ille regni opibus adfluebat, iste angusti soli possidebat caespitem.“

schichtlich bedingten und den biblischen Text konstituierenden Gegebenheiten beiseite schiebt, erst einmal vollzogen, dann spiegeln sich in der spezifischen Auseinandersetzung um die altisraelitische Familienlebensordnung und die bodenrechtliche Praxis zur Zeit des atl. Erzählers ganz allgemein die Ränke menschlicher Habsucht und die Wehrlosigkeit der Armut. *Der Fall Nabot wird dann zu einem zeitlosen Beispiel wahnwitziger Habsucht*⁵³, die den „consors naturae“ in seinem Existenzminimum bedroht, obgleich die Erde zum gemeinsamen Eigentum für alle geschaffen ist⁵⁴.

Es genügt dem Mailänder Metropoliten nicht, im Herzen der Magnaten seiner Stadt das Begehren Ahabs aufzudecken, sondern er stellt den Habgierigen als den eigentlichen Bettler bloß. Aus dessen forderndem „Gib mir!“ spricht jedoch das Feuer der Begierde, nicht die Not des unterstützungsbedürftigen, scheuen Verarmten. In vollendeter rhetorischer Technik ironisiert der Prediger das „Da mihi!“ des Reichen als unverschämte Pervertierung der berechtigten Bitte Hilfsbedürftiger⁵⁵. Wahrhaft arm ist der Habsüchtige, dessen Herz auch das größte Vermögen nicht ausfüllen kann⁵⁶.

Immer wieder findet Ambrosius die *unsoziale und das menschliche Zusammenleben bedrohende Psyche des nimmersatten Reichen in Ahab und Isebel exemplarisch dargestellt*. Indem der Herrscher Nabot um die Überlassung des Wein Gartens ersucht, gesteht er ein, fremdes Eigentum ohne Rechtsanspruch zu fordern⁵⁷. Noch aufschlußreicher sind die Worte, die der Königsgattin, zu Ahab gewandt, in den Mund gelegt sind: „Du bist traurig, weil du die Grenze des Rechts beachten willst, damit du fremdes Gut nicht mit Gewalt wegnehmest; ich aber habe meine Rechte, habe meine eigenen Gesetze. Ich werde fälschlich anklagen, um plündern zu können; und damit dem Armen das Besitztum entrissen werden kann, wird er getötet werden.“ Mit der sich anschließenden rhetorischen Schlüsselfrage faßt Ambrosius seine homiletische Anwendung der Erzählung zusammen: „Ist es nicht die Habsucht der Reichen, die in dieser Geschichte be-

⁵³ Vgl. De Nab. 1, 2 (469, 16 f.): „Wie weit wollt ihr Reichen eure wahnsinnige Habsucht (insanas cupiditates) treiben?“

⁵⁴ Zu der in De Nab. 1, 2 (470) wie in der Stoa ausgesprochenen Überzeugung, daß der Gemeinbesitz ursprünglich war, das Privateigentum hingegen durch „usurpatio“ eingeführt worden sei, vgl. HUH, De Nabuthe z. St.; A. O. LOVEJOY, The communism of Saint Ambrose: Journal of the history of ideas 3, 1942, 458–468; O. SCHILLING, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Ein Beitrag zur sozialen Frage, Freiburg 1908, 133–148.

⁵⁵ Vgl. De Nab. 2, 8 (472 f.), wo sich der Ruf „Da mihi!“ neunmal als Leitwort findet. Derselben Technik bedient sich Ambrosius in De Nab. 6, 30 (484 f.) mit dem „Quid faciam“ im Munde des törichtten Reichen (Lk 12, 17–19).

⁵⁶ Vgl. De Nab. 2, 5 (471 f.). Auf weitere Parallelen im ambrosianischen Opus zu dieser von Kynikern und Stoikern oft ausgesprochenen Einsicht weist HUH hin (De Nabuthe S. 84 Anm. 1 und S. 85 Anm. 3).

⁵⁷ Vgl. De Nab. 2, 9 (473, 10): „Confitetur alienam, ut poscat indebitam.“

schrieben wird:⁵⁸ „Auch von dieser Frau gilt gemäß der typisierenden Auslegung: „Es gibt nicht nur eine Jezabel dieser Art, sondern viele, und nicht nur zu einer Zeit, sondern sehr oft“.⁵⁹“

Dem israelitischen König ist es um eine für ihn letztlich unerhebliche Ausweitung seines Besitzstandes zu tun, um einen Platz für „wertloses Gemüse“⁶⁰. Hier verrät sich die verderbliche Gesinnung habgieriger Hochfinanz: Ihr — so schallt es den Wohlhabenden entgegen — wollt nicht um des Nutzens wegen besitzen, ihr wollt lediglich die anderen vom Besitz ausschließen. Es geht euch mehr darum, die Armen auszuplündern, als euch Vorteile zu verschaffen. Ihr fühlt euch schon im Unrecht, wenn der Arme etwas sein eigen nennt, was wert erscheint, in euren Besitz zu kommen. Ihr könnt keine anderen Menschen neben euch ertragen⁶¹. Aus diesem Blickwinkel wird auch das Angebot Ahabs beurteilt. Bietet der Regent einen anderen Weingarten zum Tausch an, so kommentiert der Redner: „Das Seine verachtet der Reiche als etwas Wohlfeiles“⁶²; offeriert der König Bargeld, so „verbessert er seinen Irrtum“ des Tauschangebotes, „denn nichts soll der andere besitzen, da er alles haben möchte“⁶³. Verweigert Ahab im Groll über den abschlägigen Bescheid Nabots die Nahrung, so gibt eine Erzählung im Diatribenstil den Geiz des Reichen, der sich selbst nichts gönnt, der Lächerlichkeit preis⁶⁴. Dieser scheut selbst die lebensnotwendigen Mahlzeiten wegen der damit verbundenen Minderung seines Besitzes. Während die Bedürftigen für Gott fasten oder aus echter Not, so schränkt sich der Geizhals täglich ein, obgleich er essen könnte. „Ihr aber gönnt weder euch selbst etwas noch andern!“⁶⁵ Mit bitterer Ironie erkennt der Prediger in dieser Art von Fasten eine Bestrafung der Reichen, die sie ihrerseits den Armen zugedacht haben⁶⁶.

⁵⁸ De Nab. 9, 42 (491, 12 f.).

⁵⁹ De Nab. 9, 42 (491, 15 f.).

⁶⁰ De Nab. 3, 11 (473, 17—19): „Haec erat igitur omnis insania, hic omnis furor, ut spatium vilibus holeribus quaereretur.“ Der Sachverhalt, daß Ahab „unbedingt Gemüse haben mußte“, läßt ihn in De Nab. 11, 49 (495) als genußsüchtig und als grausam erscheinen, weil er „wegen Gemüse einen Menschen ermordete“. Zum folgenden vgl. De Nab. 3, 11 f. (473 f.).

⁶¹ Als Meister einer psychologischen Auslegung erweist sich der Autor auch bei der Kommentierung von 1 Kön 21, 4 „et dormivit in lecto suo et velavit faciem suam et non manducavit panem suum“ in De Nab. 3, 14 f. („Velavit“ gibt hier die G-Lesart wieder, MT bietet: „er wandte ... ab“).

⁶² De Nab. 2, 9 (473, 11 f.).

⁶³ De Nab. 2, 10 (473, 14—16).

⁶⁴ De Nab. 4, 18 (476 f.); vgl. dazu HUH, De Nabuthe S. 127 f. Zum erzählerischen „Motiv der unterlassenen Nahrungsaufnahme“ vgl. Fall Nabot S. 260—262.

⁶⁵ De Nab. 4, 16 (476).

⁶⁶ Vgl. De Nab. 4, 16 (476, 5 f.). Im selben Sinne erläutert der Prediger: „Das schreibe ich deshalb, damit ihr erkennt, daß es eine strafende Gerechtigkeit Gottes gibt, die die Tränen der Armen durch euer Fasten rächt“ (De Nab. 4, 18: 477, 5—7).

Das zeitgenössische Erscheinungsbild der wohlhabenden Oberschicht wird jedoch nicht nur von Habgier und Geiz geprägt, sondern gegenpolig auch von Verschwendungssucht. So kann der Homilet, durch das Stichwort vom Vätererbe angeregt, denen, die ihr Vermögen verprassen, unvermittelt Nabot als leuchtendes Beispiel vor Augen halten. Dessen Weigerung, das Vätererbe zu übereignen, dient zum Ansporn: „Da hörst du, Reicher, was du befolgen magst, wenn du vernünftig bist: daß du nicht deinen Acker für eine Nacht mit einer Dirne verkaufest, nicht dein Eigentumsrecht abtrittst, um ein kostspieliges Gelage und teure Leckereien zu bezahlen, nicht dein Haus beim Würfeln verspielst, damit du nicht das Recht verlierst, es lieben Angehörigen zu vererben⁶⁷.“

2. Aktualisierung durch Typisierung des menschlichen Verhaltens

Ambrosius deutet also die in der atl. Naboterzählung in einem fest umrissenen Koordinatensystem von Zeit, Raum und handlungstreibendem Konflikt auftretenden Akteure als zeitlose, d. h. stets anzutreffende Menschentypen. Folgerichtig kann der Prediger nun auch deren Verhaltensweisen als „typisch“ aufzeigen und so zeitgenössische Vorgänge an Hand des biblischen Textes entlarven.

Das gegen den Jesreeliter angestrebte Verfahren, das darauf abzielt, jene Bedingungen zu schaffen, auf Grund deren das Königshaus den Erbbesitz eines Gemeinfreien zugunsten des Krongutes konfiszieren kann⁶⁸, wird zum exemplarischen Fall verbrecherischer Taktik: „Wenn dem Willen des Reichen nicht nachgegeben wird, wird eine Komödie ersonnen (*scaena componitur*⁶⁹), für ein Unrecht gegen Gott wird es erachtet, wenn die Forderung des Reichen zurückgewiesen wird⁷⁰.“ Auch die Reue des Königs unmittelbar nach dem Tode Nabots⁷¹ decou-

⁶⁷ De Nab. 3, 13 (475, 7–11).

⁶⁸ Zum Verfahren gegen Nabot vgl. Fall Nabot S. 367–379.

⁶⁹ De Nab. 10, 45 (493, 19 ff.). Zur Bedeutung von „*scaena*“ als „Vorwand“, „abgekartete Sache“ vgl. auch McGUIRE, a. a. O. S. 168 Anm. 27.

⁷⁰ Diese Aussage bezieht sich zweifellos auf die Anklage, Nabot habe Gott und König gelästert. Im Zusammenhang von 1 Kön 21, 10 zitiert der ambrosianische Text „*benedixit deum et regem*“: De Nab. 9, 43 (492, 1 f.), wobei die im Anschluß an GAL und in Übereinstimmung mit Peschitta und Vulgata gesetzte Verbform der dritten Person den Wortlaut der Anklage an V. 13 angleichen möchte (vgl. Fall Nabot S. 62). Bei der ersten Wiederaufnahme des Zitates in De Nab. 11, 46 (493, 22) verändert Ambrosius die Wortstellung: „*deum benedixit et regem*.“ Gegen die Absicht des biblischen Erzählers und gegen alle Gepflogenheit der Auslegung begründet Ambrosius den Euphemismus „segnen“ statt „fluchen“ (vgl. dazu Fall Nabot S. 368–370) nicht mit der ehrfürchtigen Vermeidung einer auch nur verbalen Gotteslästerung. Vielmehr führt er aus: „Damit aber nicht den Reichen das Wort ‚Lästerei (maledictum)‘ beleidige und er sich nicht durch die Sprache selbst verletzt fühle, wird das Wort ‚Segnung (benedictio)‘ für Lästerei (maledictum) gebraucht“: De Nab. 11, 46 (494, 1 f.).

⁷¹ In wörtlicher Entsprechung zu der hier tendenziös arbeitenden G (vgl. Fall Nabot S. 71 Anm. 78) und über den ursprünglichen MT hinausgehend, bringt der ambrosia-

viert der Bischof als Element arglistiger, auf Publikumswirksamkeit bedachter Taktik: Haben die Reichen durch Falschanklage Unheil angerichtet, so täuschen sie Bedauern vor. Die wahre Gesinnung ihres Herzens wird jedoch offenkundig, wenn sie sich unverzüglich den widerrechtlich erworbenen Besitz aneignen⁷².

Bisweilen führen die drängenden Zeitprobleme auch in Einzelzügen zu einer Rückprojektion in den Bibeltext. In der geringfügigen Erweiterung des altlateinischen Textes „et non manducavit panem“ um das Possessivpronomen „suum“⁷³ zeigt sich wiederum jene Spur von „Eisegese“, die bereits die Stilisierung der Gestalt des Nabot als eines Armen erkennen ließ. Denn die durch diese Erweiterung ermöglichte Konstruktion eines Gegensatzes vom eigenen und fremden Brot erlaubt eine Anspielung auf die durch Wucher zusammengeerafften Reichtümer: „Was die Reichen essen, ist eher fremdes Brot als eigenes, da sie vom Raube leben und mit geraubtem Gut ihren Aufwand bestreiten“⁷⁴. Es muß den Bischof bedrücken, daß die von ihm am israelitischen Herrscherpaar aufgewiesene Gesinnung und Handlungsweise auch in der Christengemeinde seiner Stadt zu rügen ist, selbst unter seinen Zuhörern⁷⁵.

Der oben im I. Abschnitt skizzierte zeitgenössische Hintergrund der ambrosianischen Predigt hat insbesondere die Praktiken der (legalisierten) Getreidespekulation, der Wucherzinsen und des Schuldhaftrechtes als Ursachen der sozialen Übelstände charakterisiert. Sie haben zur Massenverarmung und zur Bedrohung der Existenz eines freien Bauernstandes geführt. Indem Ambrosius an den Aktivitäten Ahab's und Isebel's parallele Vorgänge in seiner Zeit aufweist, repräsentiert er *eine ähnliche Denkbewegung, wie sie auch die Nabot Erzählung 1 Kön 21, 1b—9. 11—16 hat entstehen lassen*. Während die literarische Primärschicht des Nabotkapitels (1 Kön 21, 17—20ba) eine (nicht mehr rekonstruierbare) Bluttat an Nabot durch ein Jahwewort aus dem Munde Elias beurteilt und die Vergeltung für den Täter androht, strebt der Verfasser der jüngeren Erzählung ein anderes Ziel an: Die neugeschaffene Darstellung des Geschehens soll im Vorgehen des Herrscherpaares bereits jenen raffiniert getarnten widerrechtlichen Raub von Erbland erkennen lassen, der zu seiner Zeit jüdischen Latifundienbesitzern anzu-

nische Text von 1 Kön 21, 16: De Nab. 11, 47 (494, 8—12) den Hinweis, daß Ahab Bußriten vollzogen habe: „...zerriß er seine Kleider und bedeckte sich mit einem Bußgewand; und es geschah danach...“

⁷² Vgl. De Nab. 11, 47 (494, 14—17).

⁷³ Vgl. De Nab. 2, 6 (472, 15) mit den beiden Wiederaufnahmen des Satzes in De Nab. 3, 14; 4, 15 (475, 12 f. und 21).

⁷⁴ De Nab. 4, 15 (475, 22—24); vgl. dazu oben Anm. 17.

⁷⁵ Vgl. De Nab. 10, 44 (492, 3—7): Die Reichen „sind traurig, wenn sie fremdes Gut nicht rauben können, sie verweigern die Nahrung, sie fasten, aber nicht um ihre Sünden zu mindern, sondern um ein Verbrechen zu begehen. Dann kann man sie zur Kirche kommen sehen: eifrig, demütig, beharrlich, ausharrend, damit sie die Frucht ihres Verbrechens ernten“. Vgl. auch De Nab. 10, 45 (492 f.).

lasten ist. In deren das altisraelitische Bodenrecht außer Kraft setzenden Praxis ist das Ahab zur Last gelegte Vorgehen wiederzuerkennen; darin sind die Wurzeln der sozialen Misere zu entdecken⁷⁶. Die typisierende Auslegung des Nabotvorfalles erlaubt es dem Mailänder Bischof, die sozialen Probleme seiner Großstadtsgemeinde um die menschlichen Grundgegebenheiten des Geizes, der Habgier und der Verschwendungssucht zu zentrieren, sie an den biblischen Personen und deren Verhaltensweisen aufzudecken und sie unter das Urteil Gottes zu stellen.

3. Aktualisierung im typisierenden Zielsatz

Indem der Redner die wesenhafte Identität des sozialschädlichen Verhaltens mancher seiner wohlhabenden Zeitgenossen mit den Aktivitäten Ahabs und Isebels aufweist, unterstellt er dieses Handeln zugleich dem Wort des Propheten. So wie Elija im Auftrag Jahwes die Tötung Nabots als schwerwiegendes Vergehen aufdeckt und die Aneignung des Weingartens als weitere Unrechtstat brandmarkt, so fordert das durch die Reichen verursachte Unheil Gottes Gerechtigkeit heraus: „Du hast gemordet und die Erbschaft dir angeeignet. Deshalb werden an dem Orte, an dem die Hunde das Blut Naboths geleckert haben, Hunde auch dein Blut lecken und Dirnen in deinem Blute baden⁷⁷.“ Der unbestattete Leichnam Ahabs soll unübersehbar verkünden, daß der König „noch nach seinem Tode das Übermaß seiner Schlechtigkeit büßen“ muß⁷⁸. „Es fand sich niemand, der seine Wunden waschen wollte, niemand, der seine Leiche zudeckte; bei ihm versagte die edle Menschlichkeit, die Wildheit der Hunde trat an ihre Stelle. Der Habsüchtige fand in der Tat Diener für seine Bestattung, wie er sie verdient hatte⁷⁹.“ Auch Isebels Leichnam wird die Beute der streunenden Hunde und der Vögel des Himmels, „damit offenbar würde, daß der Gewinn der geistigen Bosheit das Grab des Reichen wird⁸⁰“.

⁷⁶ Vgl. dazu Fall Nabot S. 386—393. Jüngst hat E. WÜRTHWEIN (Naboth-Novelle und Elia-Wort: ZThK 75, 1978, 375—397, hier bes. S. 378—382) den Versuch unternommen, für 1 Kön 21, 17—20⁺ deuteronomistische/spätdeuteronomistische bzw. noch jüngere Herkunft nachzuweisen, während sich 1 Kön 21, 1—16 als „kostbares Beispiel nordisraelitischer Erzählungskunst“ (S. 396) älteren Datums zu erkennen gebe. Vgl. demgegenüber Fall Nabot S. 71—86. 172—222. 279—319!

⁷⁷ 1 Kön 21, 19, zitiert in De Nab. 11, 48 (494, 19—23). Mit der Drohung „und Dirnen werden in deinem Blute baden“, die im MT unterbleibt, schließt sich Ambrosius wiederum einer — hier von 1 Kön 22, 28 beeinflussten — G-Glosse an. Vgl. Fall Nabot S. 74 Anm. 87 gegen die irrtümliche Bemerkung bei HUHNS, De Naboth S. 102 Anm. 4.

⁷⁸ De Nab. 11, 48 (495). Daß Dirnen im Blut des Königs baden, soll nach De Nab. 11, 49 (495) die Strafe dafür sein, daß in der Wildheit (feritas) des Herrschers eine dirnenhafte Treulosigkeit oder auch eine grausame Genußsucht enthalten gewesen sei.

⁷⁹ De Nab. 16, 69 (513, 20—514, 2).

⁸⁰ De Nab. 11, 49 (495, 13—15).

Dem Drohwort, das die aller Habsucht zukommende göttliche Vergeltung aus dem Schicksal der biblischen Gestalten ableitet, folgt unmittelbar *der eindringliche Appell*, die seelsorgliche Mahnung: „Hüte dich also, Reicher, vor einem solchen Ende; doch nur dann wirst du einem solchen Ende entgehen, wenn du keine solche Schandtät beghehst⁸¹.“ Die zuvor herausgearbeitete Typisierung der biblischen Gestalten und ihres Verhaltens erlaubt dem Prediger nun eine *einsichtige Formulierung in den bündig raffenden Zielsätzen* „Sei kein Ahab!“, „Laß nicht Isebel mit dir zusammenwohnen!“ Eine meisterhafte homiletische Zuspitzung des atl. Textes läßt den Zuhörer nunmehr mit den biblischen Eigennamen eine „typische“ und darin auch für ihn relevante Gesinnung bzw. Verhaltensweise verbinden. „Sei kein Ahab!“ bedeutet ihm: „Begehere nicht den Besitz deines Nachbarn!“ In der Aufforderung „Laß nicht Isebel mit dir zusammenwohnen!“ faßt er den Namen Isebels als Chiffre für „jene ungezügelter Habsucht, die dich zu grausamen Handlungen überredet, die deine Begierden nicht zügelt, sondern aufstachelt, die dich in noch größere Trauer versetzt, wenn du das Gewünschte dir angeeignet hast, die dich bettelarm macht, während du reich gewesen bist⁸².“ „Sei kein Ahab!“ mahnt im Hinblick auf den, der trotz seiner Buße und des göttlichen Strafaufschubs von schmachvoller Vergeltung ereilt wurde, daß der Herr zwar auch gegenüber Unwürdigen zu seinen Verheißungen steht. Aber es ist die eigene Torheit, die den Gottlosen doch den schließlichen Untergang bereitet. Oder sie werden wegen eines anderen Vergehens verurteilt, „auch wenn sie den Fallstricken der ersten Sünde entgangen sein sollten⁸³.“ So lautet der ernste Schlußappell, der Prediger und Zuhörer, unter ihnen Arme und Reiche, umschließt: „Wir aber müssen so handeln, daß wir würdig durch unser Handeln verdienen, die Verheißungen des allmächtigen Gottes zu erlangen⁸⁴.“

IV. Der Prediger zwischen Tradition und Situation

Auf einer homiletischen Arbeitstagung hat E. Lange eindringlich und anregend „Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit“ referiert⁸⁵. Er stellt als Aufgabe der Predigt „die verständliche Bezeugung der Relevanz der biblischen Über-

⁸¹ De Nab. 11, 42 (495, 15—17).

⁸² De Nab. 11, 49 (495, 17—21). Auf einen ähnlichen Aufruf in Exhort. virg. 30 macht HUH (De Nabuthe S. 102 Anm. 6) aufmerksam.

⁸³ De Nab. 17, 73 (516, 2—5).

⁸⁴ De Nab. 17, 73 (516, 5—7). Ambrosius widmet den Schlußabschnitt seiner Schrift (17, 70—73) dem Problem, daß dem bußfertigen König Strafaufschub bis in die Tage seines Sohnes zugesichert wird (1 Kön 21, 27—29), nach 1 Kön 22, 38 die Unheilsansage dennoch an ihm selbst in Erfüllung geht. Zur nachdeuteronomistischen Herkunft und zur Intention von 1 Kön 21, 27—29 vgl. Fall Nabor S. 304—309 und 396 f.

⁸⁵ Veröffentlicht in: Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, Stuttgart 1968 (= Predigtstudien Beiheft 1), 11—46.

lieferung für die homiletische Situation“ heraus⁸⁶. Homiletische Situation nennt er diejenige spezifische Situation des Hörers bzw. der Hörergruppe, durch die sich die Kirche, eingedenk ihres Auftrags, zu einem konkreten Predigtakt herausgefordert sieht⁸⁷. Im Prozeßgeschehen zwischen Tradition und Situation muß der Prediger sowohl Anwalt der Hörergemeinde in ihrer jeweiligen Lage als auch Anwalt der Überlieferung in der besonderen Gestalt des Textes sein⁸⁸.

Die Einsicht in Anlaß, Erfahrungshorizont und Methode der homiletischen Verarbeitung des Nabotkapitels 1 Kön 21 in Ambrosius' *De Nabuthe* beleuchtet, wie sich der Mailänder Bischof in einer spezifischen Situation als Anwalt seiner (durch den leidvollen Gegensatz von arm und reich geprägten) Gemeinde und als Anwalt des im Prophetenwort überlieferten Gottesspruchs in die Pflicht genommen weiß. Die notwendige Begegnung von „Tradition“ und „Situation“, die Verständlichkeit und gegenwartserhellende Dynamik seines Wortes erreicht er vornehmlich durch die Typisierung der biblischen Gestalten (und ihrer Verhaltensweisen) und durch deren Konfrontation mit Vorgängen seiner eigenen Zeit. Illustriert die homiletische Arbeitsweise des Ambrosius nicht die — wie Lange mit Recht meint — den guten Prediger auszeichnende „große interpretatorische Erfahrung, in der sich die Kenntnis der Überlieferung . . . mit einem geschärften Zeitgefühl verschränkt“⁸⁹?

⁸⁶ A. a. O. S. 32.

⁸⁷ A. a. O. S. 21.

⁸⁸ A. a. O. S. 28.

⁸⁹ A. a. O. S. 37. Ein wacher Beobachter empfindet, daß sich die Strukturen und Mechanismen im Konflikt Nabot — Ahab/Isebel nicht nur in Handlungen von Individuen abzeichnen, sondern auch in Aktivitäten von Staaten und Völkern. Siehe etwa D. NAPIER, *The inheritance and the problem of adjacency. An essay on I Kings 21: Interpretation* 30, 1976, 3—11. So fragte auch P. KETTER (a. a. O. S. 164) nach der bitteren Erfahrung des Zweiten Weltkrieges: „Ist es aber ein geringeres Verbrechen als das Achabs an Naboth, wenn Fürsten und Staatsoberhäupter Millionen Menschen in den Tod jagen, um die Grenzen ihres Landes auszudehnen oder statt eines Weinberges Kohlengruben und Ölfelder gegen Ströme von Menschenblut zu erwerben?“

Psychisch bedingte Eheunfähigkeit*

In den letzten Jahren werden vor den kirchlichen Ehegerichten immer häufiger Nichtigkeitsklagen erhoben, die sich auf die Behauptung stützen, ein Partner sei aus psychischen Ursachen zur Ehe nicht fähig gewesen. Solche Ehenichtigkeitsgründe standen zu Beginn unseres Jahrhunderts noch nicht im Blickfeld des kirchlichen Gesetzgebers. Sie sind von den Bestimmungen des CIC lediglich ansatz- oder einschlußweise erfaßt. Rechtsprechung und Kirchenrechtswissenschaft behandeln diese Sachverhalte gegenwärtig noch recht kasuistisch und unterschiedlich.

Der Verfasser bemüht sich deshalb zunächst, begrifflich und inhaltlich die rechtlichen Voraussetzungen zu formulieren, unter denen psychische Ursachen eine Ehe nichtig machen. Dabei geht es ihm um die Erarbeitung von abstrakten, allgemeingültigen Aussagen, die auch konkrete Fallgestaltungen miterfassen, die „medizinisch-psychiatrisch noch nicht abgesichert und beschrieben sind“ (10). In einem zweiten Schritt versucht er, die von der Sachproblematik her gewonnenen rechtlichen Kriterien in das geltende eherechtliche System des CIC einzuordnen.

Die *anthropologische Grundlage* der psychisch bedingten Ehenichtigkeitsgründe ist eine strukturelle, d. h. nicht bloß durch jugendliches Alter oder verzögerte Reifung ausgelöste, dauerhafte (wenn auch unter Umständen heilbare) Abweichung vom geistig-seelischen Normalzustand gesunder Ehebewerber (14–24. 76 f.). „Diese Abweichung kann nur am Gegenbild der psychischen Struktur eines Menschen gemessen werden, der einem vergleichbaren Milieu angehört, einem vergleichbaren Kulturkreis, der ein entsprechendes Intelligenzniveau besitzt und sich in seinem Verhalten normal zeigt“ (17).

Je nachdem, ob die Störung der psychischen Struktur sich unmittelbar auf die Eheschließung oder die Eheführung auswirkt, ist zwischen der Ehevertragsunfähigkeit und der Eheführungsunfähigkeit zu unterscheiden. Dies ist notwendig, auch wenn sich nicht jede psychische Störung eindeutig der einen oder anderen Gruppe zurechnen läßt (97).

„*Ehevertragsunfähigkeit* liegt vor, wenn eine Person auf Grund einer Störung ihrer psychischen Struktur nicht über die ausreichende Fähigkeit verfügt, den Ehevertrag inhaltlich zu erkennen, ihn zu wollen oder ihn aus eigenem Antrieb abzuschließen“ (39). In diesem Fall ist die Erklärung, die auf eine unauflösliche Lebensgemeinschaft in Treue, zu gegenseitiger Hilfe und im Dienste an Kindern gerichtet ist, dem Erklärenden nicht zuzurechnen. Denn dann fehlt nicht bloß tatsächlich eine ausreichende Erkenntnis der Ehe gemäß c. 1082 § 1, sondern das Vermögen selbst, die Ehe inhaltlich zu erfassen (40–50). Die Kriterien für das Vorhandensein oder Fehlen dieser Fähigkeit bedürfen freilich noch einer intensiven Erforschung und Verdeutlichung (195).

*LUEDICKE, Klaus: Psychisch bedingte Eheunfähigkeit. Begriffe — Abgrenzungen — Kriterien. Europäische Hochschulschriften Reihe XIII Bd./Vol. 105. Frankfurt/M.: Peter Lang Verlag. 1978. 221 S. Kart.

Während Willensmängel im Sinne von c. 1086 § 2 durch eine Änderung der Motivlage des Simulanten beseitigt werden können, ist die Ehevertragsunfähigkeit nur durch eine fachärztliche Behandlung zu beheben (57). Von den vorübergehenden Störungen der Eheschließungsfähigkeit („Rauschzustände“), die in der Regel nicht die Bildung des Ehewillens, sondern nur seine rechtswirksame Äußerung beeinträchtigen, unterscheidet sich die Ehevertragsunfähigkeit durch die Dauerhaftigkeit ihrer Ursache (64—71, 199—204). Die Ehevertragsunfähigkeit ist eine partnerunabhängige autonome Eigenschaft der betreffenden Person; sie besteht jedem möglichen Partner gegenüber (72—75) und muß nach der Systematik des CIC zu den Ehehindernissen gerechnet werden (78—90).

Eheführungsunfähigkeit ist gegeben, „wenn eine Person auf Grund einer Störung ihrer psychischen Struktur nicht fähig ist, eine dem Ehevertrag wesentliche Rechtspflicht zu erfüllen“ (132). Dieses Unvermögen bedeutet nicht in jedem Falle auch ein Unvermögen zur Übernahme der Ehepflichten (106—109). Vielmehr unterscheidet sich die Eheführungsunfähigkeit von der Ehevertragsunfähigkeit gerade dadurch, daß sie sich im Bereich der Verwirklichung dessen, was im Ehevertrag zugesagt worden ist, auswirkt (97, 136).

Der CIC kennt die Eheführungsunfähigkeit als eigenständigen Ehenichtigkeitsgrund noch nicht, wohl aber eine ihrer Erscheinungsformen, nämlich die psychisch verursachte Impotenz (c. 1068 § 1). Erst die fortschreitende Erforschung psychischer Strukturen führte zu einer umfassenderen Erkenntnis über die Auswirkungen psychischer Störungen auf die Ehegültigkeit (133—135). Das Fundament für die Nichtigkeitswirkung der Eheführungsunfähigkeit ist der Grundsatz des natürlichen Rechts, daß eine auf eine unmögliche Leistung gerichtete Verpflichtung keine rechtliche Bindungskraft hat (95—132, 153). Dieses Prinzip ist auch auf die Ehe anwendbar; denn im Ehekonsens wird nicht „das Recht auf den Leib übergeben und angenommen“ (c. 1081 § 2), sondern werden von Mann und Frau zunächst Verpflichtungen eingegangen, aus denen sich dann allerdings auch Rechte der Partner ergeben (31 f., 114—117).

Die sittlichen Pflichten der Ehepartner sind nicht mit ihren rechtlichen Verpflichtungen identisch (126—128). Nur die Unerfüllbarkeit einer wesentlichen, für jede Ehe geltenden Rechtspflicht macht die Ehezusage unwirksam. „Maßstab für die Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen Ehepflichten muß sein, ob die Ehe ihren christlichen und sozialen Sinn behält, wenn eine bestimmte Pflicht nicht erfüllbar ist“ (121). Dabei ist zu beachten, daß sowohl das natürlich-soziale als auch das spezifisch christliche Ehebild gewissen Wandlungen unterliegt (125 f.). So ist es nicht verwunderlich, daß es in Literatur und Rechtsprechung auf die Frage, welchen wesentlichen Inhalt der Ehevertrag in theologischer und rechtlicher Sicht hat, noch keine abschließenden Antworten gibt (122, 127, 129 f., 155, 195 f.). Selbst die im CIC erwähnten Pflichten zur Geschlechts- und Lebensgemeinschaft, zur Zeugung und Erziehung von Nachkommen, zur Treue und Unauflöslichkeit sowie zur gegenseitigen Hilfe und Bedürfnisbefriedigung sind noch nicht hinreichend daraufhin untersucht, wieweit sie für den Bestand des Ehebundes wesentlich sind (130). Hinzu kommt, daß das Konzil bei der Wesensbeschreibung der Ehe neue Akzente gesetzt hat, die erst noch in rechtlich verwertbare und gesicherte Aussagen umgesetzt werden müssen (125). Manche Vorschläge der Päpstlichen Reformkommission für das neue Eherecht entsprechen zwar einer herrschenden Tendenz in der Literatur, sind aber noch keineswegs hinreichend theologisch-rechtlich abgesichert (129). Damit entbehrt die kirchliche Rechtslehre und -praxis jedoch nicht

jeder verlässlichen Grundlage. Was bisher als wesentlicher Inhalt des Ehevertrages galt (lebenslange Bindung, Ausschließlichkeit, Ausrichtung auf die Nachkommenschaft), wurde vom Vaticanum II nicht relativiert. Es bleibt aber dem wissenschaftlichen Bemühen aufgegeben zu prüfen, ob die durch das Konzil vertiefte Kenntnis des Wesens der Ehe dazu führt, auch andere Pflichten des Ehebundes als unabdingbar anzusehen (131).

Die wesentlichen Ehepflichten, die erfüllbar sein müssen, sind in *Handlungs- und Unterlassungspflichten* zu unterscheiden. Zu letzteren sind z. B. die eheliche Treuepflicht und die Verpflichtung zur unauflöslichen Lebensgemeinschaft zu rechnen (105 f., 160).

Handlungspflichten, wie die Pflicht zur Geschlechtsgemeinschaft, zur Erziehung der Kinder, zu gegenseitiger Hilfeleistung und zur Sorge für den Familienunterhalt, sind sicher unerfüllbar, wenn einem Partner kein Akt der Art möglich ist, auf die sich die Pflicht richtet, wenn das zugesagte Tun überhaupt nicht vollzogen werden kann (104, 163 f.). Während es bei Unterlassungspflichten keine Teilerfüllung gibt, stellt diese bezüglich der Handlungspflichten noch ein offenes Problem dar. Als abstraktes Kriterium für ihre Bewertung nennt der Verfasser: „Eine Teilerfüllung, die das Sinnziel der Dauerpflicht wahrt, kann als Erfüllung betrachtet werden. Eine Teilerfüllung, die die Pflicht sinnentleert, muß dagegen als Nichterfüllung gewertet werden. Die Beurteilung der Teilerfüllung ist somit nur auf Grund einer genauen Sinnbestimmung der ehelichen Pflichten möglich, die durch die Theologie im Blick auf das christliche Verständnis des Menschen geschehen kann“ (11 f.; vgl. 163).

Die Eheführungsunfähigkeit setzt voraus, daß die Erfüllung einer wesentlichen Ehepflicht einem Partner in seiner individuellen Verfaßtheit, jedoch gemessen an objektiven Maßstäben, unmöglich ist; denn zwischen dem, was ihm möglich erscheint, und dem, was ihm objektiv möglich ist, können erhebliche Unterschiede bestehen (111 f., 132). Auch eine heilbare oder relative, nur einem bestimmten Partner gegenüber sich zeigende Unfähigkeit macht die Ehe nichtig (152—167). Da die Gültigkeit der Ehe allein davon abhängt, ob die Partner im Zeitpunkt der Eheschließung instande sind, ihre Zusagen wahrzumachen, muß entgegen der einhelligen kanonistischen Lehre auch der heilbaren Impotenz eheverungültigende Wirkung zuerkannt werden (168—175).

Das Unvermögen, die konkrete Ehesituation zu meistern und in ihr die zugesagten Pflichten zu verwirklichen, kann nicht als Unmöglichkeit der Vertragserfüllung angesehen werden, wenn außer einer psychischen Störung zugleich andere Umstände, die nicht wesentlich zur Ehe selbst gehören (etwa das Zusammenwohnen mit der Schwiegermutter), die Unfähigkeit mitbedingen (148—151). Ebenso müssen ehewidriges Verhalten und psychisch bedingte Eheführungsunfähigkeit auseinandergehalten werden (136—142).

Indem die Eheführungsunfähigkeit die Unmöglichkeit beinhaltet, das zu leisten, was im Ehevertrag als rechtliche Verpflichtung übernommen wird, unterscheidet sie sich von den im CIC normierten Ehenichtigkeitsgründen, nämlich den trennenden Ehehindernissen (ausgenommen die Impotenz), Willensmängeln und Formfehlern, die alle unmittelbar die rechtliche Wirksamkeit der ehelichen Verpflichtungserklärung beseitigen (143—147). Die in Rechtsprechung und Literatur weit verbreitete Behandlung der Eheführungsunmöglichkeit als „Ausfall des Konsensobjektes“ verhindert eine sachgemäße Bewertung dieses Unvermögens (99—103, 169—172, 178—181). Als personabhängiger Ehenichtigkeitsgrund, der den Betroffenen selbst eheunfähig macht, wäre der Tatbestand

der Eheführungsunfähigkeit im revidierten kirchlichen Gesetzbuch bei den Ehehindernissen einzuordnen (176—184).

Da Ehevertrags- und Eheführungsunfähigkeit *Nichtigkeitsgründe* sind, die im *überpositiven, natürlichen Recht* wurzeln, bedürfen sie zu ihrer Geltung und Anwendung keiner gesetzgeberischen Normierung. Die kirchlichen Gerichte brauchen also nicht auf die geplante Festlegung neuer Bestimmungen über die psychisch bedingte Eheunfähigkeit zu warten, sondern können schon jetzt Ehen wegen dieses Klagegrundes für nichtig erklären. Voraussetzung ist allerdings, daß die entsprechende psychische Störung mit Gewißheit nachgewiesen ist (142, 190—193).

Seine Überlegungen abschließend sieht sich der Verfasser imstande, hinreichend begründete Verbesserungsvorschläge zu den von der Päpstlichen Reformkommission im Entwurf für ein neues Sakramentenrecht vorgelegten cc. 296 n. 1 und 297 zu formulieren (197—212).

Die Studie stellt eine für eine Dissertation überdurchschnittliche Leistung dar. Bestechend sind die Souveränität und die exakte Begrifflichkeit, mit denen das äußerst schwierige und komplexe Problem der psychischen Ehestörungen dargelegt, abgegrenzt und aufgegliedert wird. Die zu klärenden Einzelfragen werden jeweils thesenartig vorangestellt und nachfolgend begründet, wobei die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Rechtsprechung und den Ansätzen anderer Autoren weitgehend in den Fußnoten erfolgt, was die Lektüre und das nachvollziehende Mitgehen bedeutend erleichtert. Satz- und Druckfehler sind selten (3, 144 Anm. 194). Im 2. Absatz auf S. 136 muß es wohl beidemale statt Ehevertrags- Eheführungsunfähigkeit heißen. Sicherlich wird diese Untersuchung wesentlich dazu beitragen, bezüglich der psychisch bedingten Eheunfähigkeit größere Klarheit und Übereinstimmung zu schaffen.

Prof. P. Dr. H. Socha SAC, Trier

ITTER, Adolf Martin: Alte Kirche. Herausgegeben von Heiko A. Obermann, Adolf Martin Ritter und Hans-Walter Krumwiede. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. I. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1977. 240 S. Pb. 28. Sb. 24,— DM.

Vorliegender Band stellt den Anfang eines auf insgesamt vier Bände (Alte Kirche, Mittelalter, Reformation und Gegenreformation, Neuzeit — in zwei Teilbänden) geplanten Gesamtwerkes dar. — Damit wird für den Unterricht an Mittel- und Hochschulen eine Variante angeboten, Geschichte zu betreiben, wie sie nicht allgemein üblich sein dürfte. „Normalerweise“ wird einfach der Inhalt von theologischen Aussagen bei Kirchenvätern und Konzilien, von Berichten über das Verhältnis von Kirche und Staat, von Martyrien oder Mönchsleben, um nur einige Beispiele zu nennen, wiedergegeben — die Quelle selbst wird nicht gesichtet. — Dies bedeutet einerseits eine Vereinfachung, andererseits auch unter Umständen eine gewisse „Verödung“ des kirchengeschichtlichen Unterrichts. Der unmittelbare Kontakt mit den Quellen vermag aber bei einigem Geschick des Lehrers und einem gewissen Niveau des Studierenden „die fernen Daten“ zu beleben und damit die Kirchengeschichte überhaupt zu verlebendigen. Diesem Anliegen ist hier in der Tat gedient. Vor allem werden mit großem Geschick und offenkundig aus einer wirklichen Kenntnis der Probleme der Alten Kirche Quellen ausgewählt, die in die Hauptprobleme der frühen Kirche einzuführen vermögen: Christus und Kirche, Staat und Kirche, Mönchtum und asketisches Leben, Glaubenszeugnis und Glaubensmission, Sünde, Gnade, Sakrament, Geschichtstheologie und Sozialethik u. a. — Hervorhebenswert erscheinen auch die Zitation wichtiger Sekundärlit. nach der Darbietung der Quelle, der Versuch einer Interpretation der Quelle überhaupt, wie ein ausführliches Register der übersetzten Quellen, Bibelstellen, Personennamen und der Themen der Texte. Obwohl, wie dargelegt, die Auswahl der Quellen nicht „wahllos“ geschehen ist, konnte das Ziel der Herausgeber bereits in diesem 1. Band erreicht werden, „Kirchengeschichte in der Vielfalt ihrer Aspekte zu Gesicht zu bringen und — beispielsweise — eine einseitig theologiegeschichtliche Orientierung zu vermeiden“ (Vorwort).

E. Sauser, Trier

DEUFEL, Konrad: Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens SJ. — Darstellung und neue Quellen. München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 518 S. Kart. 48,— DM.

Die von dem Laientheologen Konrad Deufel vorgelegte und von dem Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster als Doktordissertation angenommene Arbeit besteht aus zwei Teilen, einer biographisch-systematischen Darstellung und einem Quellenanhang.

Teil I gliedert sich in zwei Hauptteile: Eine biographische Skizze Joseph Kleutgens und sein restauratives Programm.

Der nicht weniger als 290 Seiten umfassende Teil II bietet das Briefcorpus Kleutgens, die Allerheiligen 1847 vor Papst Pius IX. in lateinisch gehaltene Predigt und das Gutachten für die Indexkongregation über Anton Günther.

Indem das mit Scharfsinn, Fleiß und Gründlichkeit erarbeitete Werk Licht in das Leben und die Lehre Kleutgens hineinbringt, erfüllt es ein seit langem anstehendes Desiderat theologischer Forschung.

Wer den Theologen Kleutgen verstehen will, muß sein Persönlichkeitsbild und das leidvolle Auf und Ab seines Lebensweges mit seinen Höhen und Tiefen kennen. D. macht

das erstmals möglich. In einem vorsichtigen, auf Realitäten gestützten psychologischen Urteil auf S. 182 Anm. 22 (vgl. S. 91—93) kennzeichnet er Kleutgen als einen „depressiven Menschen“, der „Mauern braucht, um sich gegen die revolutionären Bewegungen in Gesellschaft, Staat und Kirche behaupten zu können“. Mir scheint, daß auch seine Gewitterangst (S. 73 Anm. 311) ebenso wie seine Aggressivität in seiner krankhaft körperlich-seelischen Konstitution ihre Grundlage haben, nicht anders als sein kurz nach der Priesterweihe unter entsetzlichen Kasteiungen unternommener Versuch einer Teufels-austreibung (S. 46). In diese Zusammenhänge sind auch die Vorgänge im Kloster San Ambrogio mit ihrem für Kleutgen so tragischen Ausgang einzuordnen (S. 56—69).

Wesentlicher für die Theologie und die Theologiegeschichte als Kleutgens Biographie ist das restaurative Programm, das er mit aller Kraft verwirklichen will. Alles Unheil kommt für ihn aus der Reformation, die sich gegen Papst und Kirche erhebt und fortschreitend die politische und geistige Revolution (Aufklärung) gebiert. Um die Kirche vor den zerstörenden Mächten zu retten, muß man den Weg in die „Vorzeit“ zurückgehen, als die Kirche die geistige und religiöse Führungsmacht war. Dabei sind es Hermes, Hirscher und Günther, die nach Kleutgens Überzeugung auf katholischer Seite den Zugang zur „Theologie und Philosophie der Vorzeit“, das heißt zur Scholastik, wie er sie versteht, versperren. Sie sind darum seine erklärten Gegner. Gegen sie und alle Feinde der Tradition steht die lehrende Kirche als Kriterium des Glaubens, insbesondere der unfehlbare Primat. Wie die Kirche höchste Lehrautorität besitzt, so hat Gott ihr auch die Souveränität über alle weltliche Macht verliehen. Sie lehrt, leitet und richtet die Völker. Autorität und Souveränität sind Schlüsselbegriffe der Theologie Kleutgens.

Die in sorgsamer Untersuchung gewonnenen Erkenntnisse über Weg und Werk Kleutgens wertet D. in einer wohlausgewogenen kritischen „Schlußbetrachtung“ aus. Er gibt zu bedenken, wie verhängnisvoll sich sein schlechter Gesundheitszustand, der frühe Tod des Vaters, sein krankhafter Pessimismus, bittere Erfahrungen, Verdemütigungen und Lebensfremdheit auf die theologische Arbeit Kleutgens auswirkten.

Neben dem „Zusammenhang zwischen Biographie und Theologie“ bei Kleutgen darf nicht außer acht gelassen werden „jene Bezogenheit auf die Ideen seiner Zeit überhaupt, auf zeitgenössische Theologen und deren Denken und schließlich auch auf den Geist des Gründers seines Ordens“ (S. 185).

Es gibt für Kleutgen nur einen Damm, der den Sturmfluten der Reformation, des Pantheismus, des Materialismus und des Hegelianismus standhält, die Kirche, die sich im Papsttum gestaltet. Tradition, Unfehlbarkeit, absolute Autorität und Souveränität haben sich in ihm konkretisiert.

Kleutgens Theologie ist eine Theologie der Restauration und der Beharrung. Er schreibt sie nicht fort, er schreibt sie fest. Sie hat sich nach ihm in der Scholastik konsolidiert. Aus dem Erbe der Scholastik, dem er denkerisch nicht vollauf genügt, trägt er die Waffen zusammen, um die nach seinem Dafürhalten in ihrer Existenz von den Feinden bedrohte Welt des Glaubens und der Kirche zu verteidigen. Die gesamte Kirche aber ruht für ihn auf dem Papsttum; denn der Papst ist Organ Christi. In dieser Perspektive müssen päpstliche Unfehlbarkeit und Jurisdiktionsprimat gesehen werden.

Kleutgen kämpft nicht als Einzelkämpfer. Seine Zeit, seine Kirche und sein Orden geben Schützenhilfe.

Es darf nicht verkannt werden, daß Kleutgen versucht, „angestoßen gerade durch seine Zeit, manches von dem neu ins Bewußtsein zu rufen, was im enthusiastischen Pathos der Aufklärung für Kirche und Theologie verlorengegangen war“ (S. 196).

D. weist darauf hin, daß selbst in der Gegenwart, wenn ähnliche theologische Irrtümer auftauchen — und sie tauchen auf (Zweite Aufklärung) —, ähnliche Abwehrreaktionen wie bei Kleutgen erfolgen (S. 189—191).

W. Bartz, Trier

NEUNER, Peter: Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung, Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie. Beiträge zur ökumenischen Theologie. Bd. 15. Herausgegeben von Heinrich Fries. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1977. 362 S. Kart. 46,— DM.

Diese von Prof. Heinrich Fries angeregte und betreute Dissertation, die auf den biographisch orientierten historischen Arbeiten von M. de la Bedoyère und L. F. Barmann aufbaut, hat sich keine neue, durch deutsch-sprachliche Quellen erweiterte Biographie über Friedrich von Hügel zur Aufgabe gestellt; sie will vielmehr den kaum einmal thematisierten Denkansatz Friedrich von Hügels erforschen, der dessen theologisches, vor allem religionsphilosophisches und historisches Suchen in erstaunlicher Konsequenz prägt.

Der an Umfang weitaus geringere erste Teil der Arbeit bietet eine knappe, aber gute und informative Biographie, weil Leben und Lehre von Hügels sich gegenseitig interpretieren.

Im zweiten Teil untersucht der Verf. das durchaus eigenständige und durchdachte Gesamtkonzept der Theologie v. Hügels, indem er die Methode und das System, das durch diese Methode aufgebaut wird, aus den vielfältigen Einzelabhandlungen und Spezialuntersuchungen erhebt, denn v. Hügel selbst geht nur an wenigen Stellen und sehr knapp darauf ein. Dieser zweite Teil ist unter systematischem Gesichtspunkt in drei Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel untersucht die Bewegung vom Menschen als Individuum zum Menschen als Person; das zweite zeigt den Weg auf von der Person zum Heiligen; im dritten erfolgt der Schritt vom Heiligen zur Wirklichkeit Gottes. Von diesem religionsphilosophischen Fundament stößt v. Hügel in die christliche Theologie vor: im Christentum findet er erfüllt, worauf Religion angelegt ist. Der Einfluß der französischen Immanenzapologetik ist unverkennbar.

Interessant und bedenkenswert ist v. Hügels Konzeption einer lebenskräftigen und fruchtbaren Religion; sie baut nach ihm auf zwei Fundamenten auf: der in jedem Menschen spürbaren Religiosität (dem Sehnen nach dem „Mehr-Als“ und dem „Ganz-Anderen“) und deren konkreten, einmaliger Erfüllung in der Gestalt des Heiligen. Von daher erklären sich auch die Schwerpunkte Hügelscher theologischer Arbeit: Religionsphilosophie und historische Exegese.

Die Gesamtkonzeption v. Hügels, die keine Wirkungsgeschichte gehabt hat und weitgehend der Vergessenheit anheimgefallen ist, wird vom Verf. sorgfältig aus den einzelnen Schriften erhoben und in ihrer Bedeutung für die vorrangigen Themen der Theologie der Gegenwart herausgestellt: z. B. für den anthropozentrischen Ansatz, die Betonung der Geschichte und Erfahrung, die Wertung der Religion — Ansätze und Themen, die v. Hügel nicht nur vorweggenommen, sondern zu deren kritischer Aufnahme er auch Kriterien geliefert hat.

J. Schmitz, Mainz

SEBOTT, Reinhold SJ: Religionsfreiheit und Verständnis von Kirche und Staat. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage, XXXI u. 260 S., Roma 1977 (= *Analecta Gregoriana*, Bd. 206).

Die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit gehört ohne Zweifel zu den wichtigsten Konzilsdokumenten. Erscheint doch hier das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in einem neuen Licht; zudem dürfte die Erklärung auch für die innerkirchliche Rechtsordnung von großer Bedeutung sein. Deshalb ist es verdienstvoll, wenn R. Sebott die Schriften von John Courtney Murray untersucht, der als Konzils sachverständiger einen maßgeblichen Einfluß auf die Abfassung des Konzilsdokumentes „*Dignitatis humanae*“ ausgeübt hat.

S. unternimmt einen Längs- und einen Querschnitt durch das Werk Murrays. So werden in einem ersten Teil (S. 1—138) die häufig einander zuwiderlaufenden Entwick-

lungslinien in der Lehre des Autors dargelegt, um dann in einem zweiten Teil (S. 139 bis 253) die Religionsfreiheit unter engem Anschluß an Murray in systematischer Hinsicht zu entfalten.

Was die systematische Entfaltung anbelangt, werden fünf Fragenkreise behandelt. Zunächst geht es um die Begründung der Religionsfreiheit. Unter dieser Rücksicht weist S. auf einen dreifachen Argumentationsstrang in der Lehre Murrays hin; vgl. das ethische Argument (Würde der menschlichen Person), das theologische Argument (Gottebenbildlichkeit des Menschen) sowie das politische Argument (Begrenzung der Staatsmacht zugunsten der freien Religionsausübung). — Sodann wird das Problem des Atheismus angesprochen. Wie S. hervorhebt, hat Murray die Religionsfreiheit ausdrücklich auch auf den Atheisten bezogen und dadurch die mitunter schwankenden Aussagen des Konzils eindeutig gemacht. — Von besonderem Interesse ist der Abschnitt, der sich mit der Entwicklung der Lehre von der Religionsfreiheit befaßt. S. geht hier der Frage nach, ob zwischen der bisherigen Lehre der Kirche und der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils eine fortschreitende Entwicklung oder ein Widerspruch besteht. Als Vergleichspunkt zur Konzilerklärung (LR) wählt S. vor allem die Enzyklika Pius IX. „*Quanta cura*“ (QC) vom 8. Dezember 1864 und kommt — entgegen der Auffassung Murrays — zu dem Ergebnis: „Zwischen dem Inhalt von QC und demjenigen von LR scheint mir ein (kontradiktorischer) Widerspruch vorzuliegen. Man kann nicht von Entwicklung reden, wenn man nur dem Wort ‚Entwicklung‘ seinen gewohnten Sinn beläßt“ (S. 213). Freilich ist ein solches Urteil nur möglich, wenn die Enzyklika Pius IX. — gemäß c. 1323 § 3 CIC — nicht als unfehlbare Lehrentscheidung qualifiziert wird (vgl. S. 213 ff.). — Was die Verbindung zwischen Religionsfreiheit und Freiheit in der Kirche betrifft, hätte gegenüber Murray stärker betont werden müssen, daß das Recht auf religiöse Freiheit für die Grundlagenproblematik sowie für die Reform des kirchlichen Rechts von entscheidender Bedeutung ist. — Schließlich hat die Religionsfreiheit bei Murray eine große Nähe zum Staat-Kirche-Verhältnis. Zusammenfassend stellt S. fest: „Die Lehre von der Religionsfreiheit steht in engem Zusammenhang mit der Lehre von Kirche und Staat. Murray betont — darin stützt er sich auf Gelasius I. — stark die Unterschiedenheit beider. Zugleich unterstreicht er aber auch — und darin stützt er sich auf Leo XIII. — die Notwendigkeit ihrer Zusammenarbeit, weil beide demselben Menschen dienen müssen“ (S. 255).

Die Untersuchung von S. ist gründlich gearbeitet und läßt deutlich werden, wie leidenschaftlich Murray ein Leben lang um das Problem der Religionsfreiheit gerungen hat. In formaler Hinsicht bleibt kritisch anzumerken, daß die häufige Verwendung fremdsprachiger Zitate im Haupttext störend wirkt und sachlich nicht geboten erscheint.

P. Krämer, Bonn

BOGERTS, Hildegard: Bildung und berufliches Selbstverständnis lehrender Frauen in der Zeit von 1885—1920 (Eruditio. Fünf Studien zur Erziehungs- und Bildungswissenschaft. Hrsg.: Prof. Dr. H.-M. Elzer). Verlag P. Lang, Frankfurt 1977.

Die Studie thematisiert die Bedeutung der zumal pädagogischen Wirkweise der Frau. Um diese herauszustellen, schildert die Verf. das Selbstverständnis lehrender Frauen innerhalb eines Zeitraums von 35 Jahren. Auf diesem historisch-biographischen Hintergrund gelingt es optimal, den genuine Beitrag der Frau zur anthropologischen Pädagogik in theoretisch-wissenschaftlicher und praktisch-lebensnaher Hinsicht aufzuweisen. In der Frauenbildungsbewegung kommt das Streben nach Eigenwertbewußtsein besonders lebendig zum Ausdruck. Lehrende Frauen haben im Kampf um angemessene Mädchen- und Frauenbildung den „Zirkel von Minderbewertung und Minderbewußtsein der Frau aufgedeckt“ (16). In der Frauenbildungsbewegung geht es jedoch nicht um äußere Gleichberechtigung, sondern um eine prinzipielle, die den ganzen Menschen betrifft (vgl. 29). Zur Änderung der Verhältnisse werden gerade im Lehrberuf tätige Frauen deswegen getrieben, weil sie an den Eigenwert ihres Geschlechtes glauben. „Die wenigen Frauen, die erkannt haben, was ihrem Geschlecht zusteht bzw. fehlt, haben begriffen, daß die

Lehrerinnenfrage eine Frage der Standes- und Berufsbildung ist“ (41). Es waren übrigens katholische Lehrerinnen, die sich zuerst organisiert haben. Ihren Zusammenschlüssen bringen die meisten Kleriker Interesse entgegen; allerdings reicht ihre Einstellung von „Bevormundung und Bewahren bis hin zu kritischer Freigabe der Frau zu eigenständigem Denken und Handeln“ (73). Offener denkende Geistliche spüren, daß Lehrerinnen etwas zu geben haben und daß die Geschlechter in Zukunft partnerschaftlich zusammenwirken müssen. Die Verfasserin zieht im Abschnitt 10 systematische Konsequenzen; sie versteht es, das treffend zu präzisieren, was sie formelhaft „das weibliche Prinzip als Gestaltungskraft“ nennt (vgl. 146). Der Frauenbildungsbewegung ist es darum zu tun, die weibliche Ur-Rolle im Sinne einer geistigen Mütterlichkeit aufzuhellen und fruchtbar zu machen. Das mütterliche Prinzip ist best disponiert, Geist und Vitalität zu vermitteln. Der Frau obliegt „von Natur aus“ die Hochachtung und Pflege des Natürlichen. Frauliches Prinzip ist organisches Prinzip, das Sinn hat für die Zusammenhänge des Lebens. H. Bogerts läßt ihre erziehungsgeschichtliche Untersuchung, die mit reichen Belegen versehen ist, in Erwägungen grundsätzlichen und aktuellen Charakters ausmünden. „Ergebnis und Ausblick“ (158—168) machen deutlich, daß die historisch orientierte Studie Impulse gibt für ein angemessenes Verständnis von Frauenemanzipation, die heute allerdings bei manchen radikalen Feministinnen (S. de Beauvoir, A. Schwarzer, K. Millett u. a.) in den falschen Händen liegt. Die Verf. betont demgegenüber ganz richtig: „Nicht Befreiung voneinander, sondern zueinander, müßte das Ziel modernen Emanzipationsstrebens sein“ (167). Schließlich wird auch deutlich, daß das „weibliche Agens“ für eine andere aktuelle Thematik unverzichtbare „Funktion“ hat, nämlich für das ökologische Problem, wo es doch im letzten darum geht, das Verhältnis des Menschen zur Natur wieder in Ordnung zu bringen. Der sehr belesenen, stilistisch geschickten und abgewogen argumentierenden Autorin wäre zu raten, ihre Forschungsergebnisse auszumünzen für eine kritische Würdigung des Beitrags des „Femininen“ zu einer Öko-Ethik und für eine Analyse aktueller Emanzipationsbestrebungen, die ihre negativ-pervertierte Spitze in der Aufbereitung des Weiblichen für die Terrorszene zeigt. An diesen beiden akuten Phänomenen bewahrheitet sich H. Bogerts' Satz: „Die sog. Frauenfrage wird deutlicher denn je eine Menschheits-, letztlich eine Überlebensfrage“ (168).

M. Rock, Mainz

WEIER, Winfried: „Strukturen menschlicher Existenz — Grenzen heutigen Philosophierens.“ Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1977. 317 S. 28,— DM.

Der durch sein Buch „Sinn und Teilhabe, das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung“ (Salzburg 1970) bekannt gewordene Autor sucht nun im vorliegenden Werk nach einem phänomenologischen Ansatz zur Verifikation objektiver Sinn- und Wertgehalte innerhalb der existentiellen Erfahrungen, Akt- und Strukturgestalten. Er geht davon aus: wenn Existenzphilosophie in eine Vielfalt verschiedenster Ausgangspunkte, Bewegungen und Strömungen zerfließt, ohne zu einer systematischen Einheit zu kommen, sich den Vorwurf eines uferlosen Subjektivismus, Irrationalismus und Fiktionalismus gefallen lassen und seit Mitte der sechziger Jahre den neopositivistischen und formalistischen Philosophien das Feld räumen mußte, so lag dies nicht zuletzt an ihrem Mangel an einer alle Ansätze verbindenden und zentrierenden Perspektive. Eine solche wird in der im ersten Teil dargestellten Mehrdimensionalität der existentiellen Akte gefunden. Der eigentlich neue Ansatz liegt in dem phänomenologischen Nachweis, daß diese selbst in aller Begegnung mit dem „Nichts“ tiefer und eigentlicher vom Sinn angesprochen und bestimmt sind. Es gelingt nun unter exemplarischer Einbeziehung der gesamten Existenzphilosophie wie auch des Expressionismus im einzelnen zu zeigen, welche Sinn- und Wertgehalte welchen Aktformen zugrunde liegen und diese im Verlauf ihrer verschiedenen „Phasen“ wie in ihrer Struktur mitbestimmen. So wird deutlich, daß insbesondere die Darstellung der Existentialien insofern vorläufig und unzureichend ist, als sie nur die dem Nichts zugewandte Seite der existentiellen Akte beschreibt, die dem Sinn und Wert verpflichtete aber völlig außer acht läßt. Auf diese Kehrseite der menschlichen Existenz richtet sich nun das Hauptinteresse, um sie in ihrem ontologischen Ausdruck zu vernehmen und zu retten. Es zeigt sich, daß allein der Sinn, nicht aber das Nichts als Bezugspunkt bzw. Bezugs-„Objekt“ der Existenz auftreten kann und sie daher dieses

allererst in ihren Sinn verwandeln muß, um in letzter Konsequenz zu ihm zu stehen, eben dadurch aber gerade seinen „transitorischen Charakter“ offenbar werden läßt. An dem allen Akten eigenen „existentiellen Sprung“ wird ihre Struktur als eine solche verdeutlicht, die sich im Schnittpunkt von Immanenz und Transzendenz, von Bedingtheit und Unbedingtheit, von Zeit und Überzeitlichkeit entfaltet, indem sie am selbst zeitüberlegenen Sinn des Unbedingten teilhat. So tritt die Transzendenz als eine der Struktur-entfaltung menschlicher Existenz unerläßliche Dimension hervor. Nun erhebt sich die entscheidende Frage, ob die in der Aktstruktur hervortretenden Sinn- und Wertintentionen nur einen existentiellen Anspruch oder vielmehr auch einen ontologischen Anspruch bekunden.

Im *zweiten* Teil gilt es daher zu zeigen, daß und warum nicht die Akte es sind, die den Sinn ihrer Struktur allererst entwerfen oder bestimmen, sondern umgekehrt dieser es ist, der die Akte zu der ihnen eigenen Struktur aufruft und hinentwirft, weshalb er nicht auf diese zurückgeführt werden kann, sondern als eine ihnen überlegene, vorgängige Objektivität begriffen werden muß. Insofern die Strukturen menschlicher Existenz in ihm grundgelegt und verwurzelt sind, erweist er sich durch seine existentialontologische Wirkungsmacht als wirklich und kann durch eben diese als eine zeitüberlegene, urphänomenale und objektive Wirklichkeit verifiziert werden. Er wird als „Ziel- und Bestimmungssinn“ in allen Akten aufgewiesen, im einzelnen ausgefaltet und näher gekennzeichnet. Diese Analyse wird gegen psychologische und evolutionistische Einwände abgesichert. Auf Grund des dargestellten Verhältnisses zwischen den Akten und dem Sinn kann nun die Konstitution des Selbstseins bestimmt, in ihren Prinzipien dargestellt, als ein „Sinn-geschehen“ beschrieben und so die „Seinsstruktur“ der Existenz herausgearbeitet werden. Es kann wohl gesagt werden, daß es sich dabei um erstmalige Grundlegung einer existentiellen Konstitutionslehre und Struktur-ontologie handelt, die gegen den Vorwurf gefeit ist, sie erdrücke die existentielle Freiheit und Uranfänglichkeit in vorgängigen Bestimmtheiten. Allerdings ist die Struktur der Freiheit nicht wiederum Freiheit, sondern der sie zu sich selbst erweckende Sinn. Auf Grund dieser Perspektive können die ontologischen Merkmale der Existenz (Überzeitlichkeit, Überzuständigkeit, Werdelosigkeit, Urphänomenalität) erfaßt und begründet werden, wie die Ursprünglichkeit der Existenz in neuem Licht erscheint.

Der *dritte* Teil zeigt, daß die vorausgehenden Analysen nicht in reiner Theorie enden, sondern von höchster Effizienz für die Selbstfindung menschlicher Existenz sind. Indem nämlich Existenz durch die Reflexion der in ihrer Akt- und Seinsstruktur manifestierten Sinn- und Wertgehalte inne und habhaft wird, läßt sie von ihren dem Nichts zugewandten Haltungen und Verfaßtheiten ab, um den in ihrer Struktur von Anfang an grundgelegten Sinn- und Wertgehalten zum Durchbruch zu verhelfen, und zwar auf Grund derselben Wahrhaftigkeit, in der sie einst zum Nichts stehen zu müssen meinte. Im einzelnen wird ersichtlich, wie dabei aus den vorreflexiven, d. h. der Sinnerfassung vorausgehenden Haltungen des Mißtrauens, der Verslossenheit, der Verzagtheit und Empörung die des Zutrauens, der Aufgeschlossenheit, Hoffnung und Anerkennung hervorgehen, wie die vorreflexiven Verfaßtheiten der Verlorenheit, Verfremdung, Verlassenheit, Verfallenheit, Langeweile, Schermtut, des Schwindels, der Angst, Sorge, des Gefühls des Absurden, des Ekels und der Verzweiflung sich in die reflexiven Verfaßtheiten der Geborgenheit, Vertrautheit, des Bewahrseins, der Uneinnehmbarkeit, des Erfüllts-, Gelöst-, Getragen-, Getrost-, Unbeschwertseins, der Harmonie und Hingabe, der Ungebrochenheit und Uner-schütterlichkeit verwandeln, wie letztere der in den erstgenannten schon immer angelegten Ausrichtung auf den Sinn über ihre Hinwendung zum Nichts in interaktualer Kommunikation zum Siege verhelfen. Um nur die äußersten Punkte dieser Bewegung anzusprechen, zeigt sich so der Weg von der Angst zum Getrostsein, von der Sorge zur Unbeschwertheit, von der Verzweiflung zu sinnbegründeter Hoffnung in der voll ausgefalteten, zu sich selbst gekommenen Struktur menschlicher Existenz selbst. Auf lückenlose Begründung, bzw. Motivation dieser Übergänge wird großer Wert gelegt, weil darin die Überwindung des existenzphilosophischen Nihilismus zu sehen ist. Existenz selbst ist es also, die als vom Sinn ergriffenes Dasein das Nichts, das Sinnlose, die Absurdität durchbricht. Angst und Sorge sind nicht, wie Heidegger meint, Ausdruck des Nichts oder des „Seins zum Tode“, sondern immer zuletzt des Seins zum Sinn.

Im vierten Teil wird vor diesem Hintergrund deutlich, daß die beiden Hauptlager der Existenzphilosophie, die sich um das Nichts und die sich um Sinn und Wert gruppieren, keine echten Alternativen der Existenzdeutung darstellen, sondern verschiedenen Phasen der Existenzwerdung zugewandt sind und daher, soweit sie sich standpunktlich verhärteten, auf eine „Spaltung des Phänomens“ hinauslaufen. Die erstgenannten Richtungen reduzieren dieses auf seine vorreflexive Hemisphäre, indem sie zwar den Ziel-sinn der Akte sichten, ihn aber nicht festhalten und bergen können, sondern immer wieder an Zeit, Endlichkeit und das Nichts preisgeben. Es wird so erstmalig verdeutlicht, wie sie sich durchgängig in dem Dreischritt bewegen: Begegnung mit dem Nichts — Ausrichtung auf den Sinn — Preisgabe des Sinnes an das Nichts. Auf der anderen Seite setzen die wertverpflichteten Richtungen zu spät an, indem sie nicht beachten, wie die von ihnen betonten Haltungen und Verfaßtheiten schon in jenen dem Nichts zugewandten Aktphasen und -formen grundgelegt sind, die sie von diesen vollkommen trennen, ja ihnen entgegensetzen zu müssen meinen, um so zu einer die existentielle Einheit aufhebenden Polarisierung der Akte zu kommen. Wenn sie den Übergang von den einen zu den anderen Aktformen allein durch ethische Forderungen erreichen möchten, so werden sie noch nicht der strukturalen Einheit menschlicher Existenz gerecht. Das Existenzphänomen selbst ist es also, worin die divergierenden Richtungen innerhalb der Existenzphilosophie wieder zur Einheit finden können, sofern sie ihre Einseitigkeit aufgeben und das Richtige ihrer Perspektiven aneinander vermitteln. Auf diese Weise werden aber nicht nur „Grenzen“ der Existenzphilosophie, sondern auch der Hauptströmungen heutigen Philosophierens überhaupt sichtbar, nämlich die Grenzen der aktualistischen, idealistischen, biologistischen, evolutionistischen und marxistisch-materialistischen Deutungen des Menschseins durch den Nachweis der Mehrdimensionalität und Urphänomenalität menschlicher Existenz.

Das Freiheitsverständnis, wie es besonders durch Adorno, Horkheimer und Marcuse vertreten wird, kann nun insofern entgrenzt werden, als es zur Freiheit von dem bedingten Dasein die existentielle Freiheit diesem gegenüber hinzugewinnt. Die Ideologiekritik von Habermas und Topitsch kann so erst die eigentliche Begründung ihrer Forderungen der Wahrhaftigkeit und Freiheit finden. Blochs Philosophie des Noch-Nicht wie der Hoffnung kommt erst in den durch die existentielle Analyse ergriffenen Sinn- und Wertgehalten zum Tragen. Der strukturalistische Funktionalismus bedarf der Entgrenzung durch jenes Strukturverständnis, wonach Struktur und Sinn sich nicht ausschließen, sondern gegenseitig fordern. Vor allem aber muß jener wissenschaftstheoretischen Antizipation Einhalt geboten werden, wonach Sinn und Wert aus dem Gegebenheitsbereich ausgeschlossen und deshalb als schlechthin unverifizierbar angesehen werden, weil man ihre Verifikation durch die Strukturen menschlicher Existenz nicht kennt; weil man nicht solche Gehalte, die der Strukturentfaltung menschlicher Existenz unaufgebbar, für diese grundlegend und konstitutiv sind und sich durch eben diese ihre Wirksamkeit als wirklich zeigen, von solchen Projektionen unterscheiden kann, bei denen dies alles nicht so ist. Betont der Existentialismus gegen den Strukturalismus die Freiheit, dieser gegen jenen die Struktur, so bekundet die Sinnstruktur der Existenz die Einheit von Struktur und Freiheit. Lehnt die Existenzphilosophie weitgehend jede metaphysische Bestimmung der Existenz ab, weshalb zwischen ihr und der metaphysischen Anthropologie keine Einigung erzielt werden kann, so deutet der im zweiten Teil herausgearbeitete Wesensgehalt der Existenz auf ihre mögliche Verbindung hin.

Jedenfalls kann diese Grundlegung einer existentiellen Strukturphänomenologie einen Beitrag zur Selbstbegründung der Geisteswissenschaften leisten, indem sie die Anthropologie durch Freilegung ihres eigenen, von Psychologie und Naturwissenschaften nicht beanspruchbaren Forschungsfeldes als eine streng philosophisch-phänomenologische Wissenschaft ausweist. Sie kann die systematische Weiterforschung, die innerhalb der Philosophie seit geraumer Zeit brachliegt, wieder aufgreifen und vorantreiben, und zwar im Bereich der Existenzphilosophie, wo der Mangel an Einheitlichkeit in Methodik und Systematik besonders spürbar ist. — Ein in den verwirrenden geistigen Auseinandersetzungen der Gegenwart wirklich wegweisendes Werk!

J. Hasenfuß, Würzburg

RINTELEN, Fritz-Joachim von: Philosophie des lebendigen Geistes in der Krise der Gegenwart. Göttingen: Musterschmidt. 1977. 95 S. 8,— DM.

Vor der Vollendung seines 80. Lebensjahres am 16. Mai 1978 legte v. R. in dieser Schrift, die man sein geistiges Testament nennen kann, einen Rückblick auf die Erfahrungen, die ihn zum Philosophen machten, sowie eine Zusammenfassung seiner philosophischen Grundeinstellung vor. — In Stettin/Pommern geboren, katholisch geworden, 1935 Prof. in Bonn, 1941 in München von den Nazis von der Universität exkludiert, gehörte er 1946 zu den Neubegründern der Universität Mainz. Von dort her entfaltete er schon bald eine Aktivität in Vorträgen und Gastvorlesungen, die ihn fast durch alle Länder des freien Europa sowie Nord- und Süd-Amerikas (dort erhielt er dreimal den Ehrendoktor), nach Indien und Japan und u. a. „als Vertreter Europas“ wiederholt zu den East-West Philosopher's Conferences in Honolulu auf Hawaii führte. „Das Anliegen dieser Konferenzen“, schreibt er S. 14, „war eine Begegnung von asiatischem und amerikanisch-europäischem Geistesleben, die für mich wesentlich wurde“.

„Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart“ (1951), eine „Aussprache mit dem Existentialismus“, und „Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis“ (1955), so sind die bedeutendsten seiner zahlreichen Veröffentlichungen überschrieben. Durch eine „Beerdigungszeremonie für den Positivismus“, die junge amerikanische Dozenten 1969 auf Hawaii veranstalteten, und durch den Satz des Physikers Walter Heitler „Die durch die positivistische Naturwissenschaft verrationalisierte Menschheit hat den Zugang zum Geist verloren“ (zit. S. 24) wurde v. R. dazu angeregt, nun diese Schrift unter das Motto des „lebendigen Geistes“ zu stellen. Er setzt sich hier auch kritisch von all den Strömungen unserer Gegenwart ab, die die zur Verwirklichung und Erfüllung des geistigen Lebens anzustrebenden personalen Werte nicht in den Blick bringen, so den Menschen letztlich „im Leeren lassen“ und die Jugend zersetzen.

R. Haubst, Mainz-Marienberg

DIECKMANN, Bernhard: „Welt“ und „Entweltlichung“ in der Theologie Rudolf Bultmanns. Beiträge zur ökumenischen Theologie. Bd. 17. Hrsg. von Heinrich Fries. Paderborn: Schöningh Verlag. 1977. 285 S. 38,— DM.

Der geistige Klimawechsel seit Mitte der sechziger Jahre hat die Aktualität der Theologie Bultmanns schwinden und das Interesse an der weltgestaltenden Verantwortung des Glaubens wachsen lassen. Auf diesem Hintergrund stellt sich diese bei Prof. Heinrich Fries gefertigte Dissertation die Frage, wie Bultmann im Rahmen seiner Theologie die Aufgabe des Christen zur Weltgestaltung interpretiert. Da es für Bultmann einerseits selbstverständlich ist, daß der Christ zur Weltgestaltung verpflichtet ist, und ebenso selbstverständlich, daß dies kein eigentlich theologisches Thema ist, fällt der Untersuchung die Aufgabe zu, „die Strukturen der Theologie Bultmanns zu erhellen, die es verbieten, die Aufgabe der Weltgestaltung als ein spezifisches theologisches Thema aufzunehmen“ (36). Diese Aufgabe wird vom Verf. überzeugend gelöst, indem er sich vor allem den theologischen und ontologischen Voraussetzungen dieser Theologie zuwendet. Er kann zeigen, wie sich in Bultmanns Verständnis von „Welt“ und „Entweltlichung“ dessen theologisch-soteriologische und dessen ontologische Interessen treffen (vgl. Titel der Arbeit).

Die Arbeit umfaßt zwei Teile. Der Struktur des Denkens von Bultmann folgend untersucht der erste Teil die ontologische Struktur der Existenz in ihrer Weltzuwendung und Geschichtlichkeit. Hier werden die ontologischen Begriffe analysiert. Dabei ist der Nachweis von Interesse, daß das Heilsverständnis in entscheidendem Ausmaß die ontologischen Kategorien, die Anthropologie und das Weltverständnis Bultmanns prägt, was der Verf. besonders an der Kategorie des „Objektivierens“ zeigt.

Der zweite Teil behandelt das glaubende Verstehen der Wirklichkeit des Menschen in „Welt“ und „Entweltlichung“ (letztere durch Offenbarung ermöglicht) und die Aufgabe des Glaubenden zur Weltgestaltung.

Im Schlußteil wird die Selbstbehauptung als Bezugspunkt der Theologie Bultmanns herausgestellt und dessen Relevanz für Bultmanns Deutung der Neuzeit, seine Anthropologie, sein Verständnis der Sünde und seine Beschreibung des Heils, wobei sich die Nichtigkeit der Selbstbehauptung als theologischer Schlüssel herausstellt. Der Verf. weist nach, daß Bultmann die Legitimität dieses Ansatzes seiner Theologie nicht ausweist. Er sieht die Schwäche der Theologie Bultmanns nicht in dem, was er positiv behauptet, sondern in dem, was er leugnet. Darum erscheint ihm die Einfachheit und Geschlossenheit der Theologie Bultmanns als Vereinfachung. Abschließend verweist der Verf. noch auf einen ganz anderen Ansatz für die Theologie, der dem Vorwurf der Vereinfachung entgeht.

Diese sorgfältige und zum Verständnis Bultmanns äußerst hilfreiche Untersuchung hat nicht nur die Veröffentlichungen Bultmanns, sondern auch die umfangreiche Sekundärliteratur kritisch und so umfassend wie möglich verarbeitet.

J. Schmitz, Mainz

WEGER, Karl-Heinz: Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart. München: Johannes Berchmanns Verlag. 1976. 159 S. Kart. 22,— DM.

Unter den gesammelten Beiträgen dieses Buches sind zwei Erstveröffentlichungen: die erste bietet einen guten, knappen Überblick von M. F. J. Marlet über die Religionskritik seit der Aufklärung, die zweite eine allgemeinverständliche und lesenswerte Auseinandersetzung von K. H. Weger mit der Religionskritik auf der Ebene der von ihr gemachten Voraussetzungen (Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen Methode, Reduktion der Gottesvorstellung und des menschlichen Geistes auf materialistische Grundlagen) und der Erklärungsmodelle der Grunderfahrungen, die in der mitmenschlichen Kommunikation mitgegeben sind.

Von den anderen schon veröffentlichten Aufsätzen (in: StdZ, PhTh) beschäftigt sich der Beitrag von J. Splett mit der Herausforderung Nietzsches; F. Ricken gibt einen brauchbaren Überblick über die Beschäftigung der analytischen Philosophie mit der religiösen Sprache bis Ramsey; G. Knapp stellt die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Interpretation des Menschen bei Darwin, Marx und Freud heraus und zeigt, daß sie zwar unser Wissen um den Menschen erheblich erweitert, das Rätsel des menschlichen Seins aber keineswegs gelöst haben; E. Feil versucht einerseits den westlichen neuzeitlichen Unglauben knapp zu charakterisieren und andererseits aus dessen Sicht des Glaubens Konsequenzen für den Glauben zu ziehen.

Dieses in verständlicher Sprache geschriebene Buch ist ein brauchbares Hilfsmittel für die Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Religionskritik.

J. Schmitz, Mainz

Fox, Helmut: Ethik als Alternative zum Religionsunterricht, XV, 287 S. Spee-Buchverlag. Trier 1977. Kt. 48,— DM.

Die vorliegende Arbeit, die Trierer Habilitationsschrift des Verf., greift ein wichtiges, bisher noch kaum wissenschaftlich behandeltes Problem auf, das den Pädagogen wie den Theologen gleichermaßen angeht. Die Bundesländer Rheinland-Pfalz und Bayern haben den in ihren Verfassungen verankerten Auftrag, bei Bedarf eine Alternative zum Religionsunterricht (RU) einzurichten, 1972 durch den Erlaß von Richtlinien bzw. die Erstellung eines Lehrplans für das Fach Ethik realisiert. Will man über den Ethikunterricht (EU) Aussagen machen, so ist es unerlässlich, stets sein Verhältnis zum RU mit zu bedenken. Von dieser Einsicht läßt sich F. in seiner Arbeit leiten.

Im ersten der drei Hauptteile bietet Fox einen knappen Überblick über die Situation des RU in der Bundesrepublik Deutschland (rechtliche Lage, Aspekte der Krise) sowie die juristischen Grundlagen für den EU, ferner statistische Angaben zum EU in den beiden genannten Bundesländern im Schuljahr 1972/73.

Den größten Raum nimmt der zweite Hauptteil, die empirische Untersuchung zum EU in Rheinland-Pfalz (17–167), ein. Dabei beschränkt sich Fox auf die Gymnasien, da zur Zeit der Erhebung (erstes Halbj. 1973/74) noch keine Übersicht über die Zahl der Ethikgruppen an Real-, Berufs- und Hauptschulen vorlag. Fox' Erhebung umfaßt neben den Schülern auch die Ethiklehrer. Das Ergebnis der Befragung der Ethikschüler (vgl. die Zusammenfassung 150–155) besagt, daß bei überwiegend negativer Einstellung zu Religion, Kirche und RU der EU als Ersatzunterricht meist für sinnvoll gehalten, freilich auch oft mit allzu hohen Erwartungen an ihn herangegangen wird. „Aus den weit gestreuten Themenwünschen der Ethikschüler ergibt sich, daß sich viele Schüler über Ziel und Aufgabenstellung des Faches Ethik noch nicht im klaren sind. Manche der gewünschten Themen und Themenfelder sprengen den Rahmen des EU“ (155). Die Erwartungen beziehen sich nicht in erster Linie auf abfragbares Wissen, sondern im weitesten Sinne auf Hilfe zur Lebensbewältigung. „Operationalisierbare Lernziele aus dem kognitiven Lernbereich wurden von den befragten Ethikschülern nicht genannt“ (ebd.). — Interessant ist auch, daß rund 37 % der Ethiklehrer zugleich Religionslehrer sind (77) — dies entspricht weder der Intention der Kirchen noch der Vorstellung der Kultusbehörden.

Im dritten Teil (168–241) geht es zunächst um eine Analyse der Lehrpläne. Sie zeigt, daß der EU nicht auf die ethische Problematik beschränkt bleibt, vielmehr auch die Sinnfrage eine wichtige Rolle spielt. Bei der Zielangabe dominieren die kognitiven Elemente. Dies hätte — so der Verf. — eine evtl. Curriculumrevision zu berücksichtigen.

Nach Fox läßt sich die Frage nach der dem Fach Ethik zugrundeliegenden Anthropologie nicht eindeutig beantworten. Jedoch liegt es für ihn nahe, bei den beiden Grundpfeilern des EU — weltanschaulicher Pluralität und Weltoffenheit des Menschen (die der Ermöglichungsgrund dieser Pluralität ist) — an die Anthropologie M. Schelers zu denken, auch wenn in den Lehrplänen keine bewußten Anknüpfungen vorliegen. Der Pluralismus findet seine Grenze an dem auch in den Ethik-Richtlinien ausdrücklich anerkannten ethischen Minimalbestand, der eine Gesellschaft, in der sich Pluralität entfalten soll, selbst erst möglich macht. Zu ihm gehören einerseits die Grundrechte des Menschen (Gerechtigkeit, Freiheit, Menschenwürde), andererseits „Ziele sittlicher Art, die die Humanisierung der Gesellschaft anstreben“ (211). Letztere Zielgabe ist dann keine Leerformel, wenn sie sich ausdrücklich an der Verfassung orientiert. Zwar ist auch eine Verfassung Resultat eines historischen Prozesses, somit kein Absolutum. Ihre Bedeutung besteht jedoch darin, daß sie die Globalformulierung von der „Humanisierung der Gesellschaft“ an die Grundrechte zurückbindet. „Was unter jenen ‚Zielen sittlicher Art‘ konkret zu verstehen ist, kann nicht der Ethiklehrer entsprechend seinem weltanschaulichen und politischen Standpunkt bestimmen, sondern muß aus den vorgegebenen Zielen des EU eruiert werden, unter Berücksichtigung der sittlichen Grundsätze unserer Verfassung“ (215 f.). Wichtig ist Fox' Bemerkung: „Ein EU, der die in den Grundrechten formulierten Menschenrechte als gemeinsamen Grundkatalog voraussetzt, ist sicher nicht christlich zu nennen, aber er ruht auf christlichem Fundament“ (221). Darüber hinaus finden sich in den Lehrplänen „Lernziele und Inhalte, die das Problem Religion ausdrücklich thematisieren“ (ebd.).

Damit ist die Hauptfrage nach der Alternative berührt. Fox stellt sich die Situation folgendermaßen dar. Es gibt drei Grundauffassungen von RU: RU als Verkündigung (schulische Glaubensunterweisung), RU als „engagierte Information“ (237), für den bei aller Offenheit doch das Angebot christlichen Welt- und Lebensverständnisses im Vordergrund steht; schließlich ein RU, der sich nur noch als allgemeine Religionskunde versteht, auf jegliches besondere Angebot verzichtet, vielmehr lediglich die „Auseinandersetzung“ mit religiösen Momenten und Motiven in unserer Realität“ (Gert Otto) gesucht wird. Die Studie von Fox will nun deutlich machen, daß der EU für diejenigen Schüler wünschenswert ist, denen eine Teilnahme am konfessionell orientierten RU („engagierte Information“), wie er von der Synode und vom Recht erwartet wird, sinnvollerweise nicht zugemutet werden darf, weil ihnen so in einem eigens für sie konzipierten Unterricht angemessene schulische Hilfen zur Auseinandersetzung mit den ethischen Zielsetzungen unserer Gesellschaft und der Sinnfrage geboten werden. Fox will also Vorurteile gegen den EU abbauen. Er macht gleichzeitig auf Grenzen des RU aufmerksam, die

keinesfalls nur, aber auch in den Umzulänglichkeiten der Unterrichtsgestaltung begründet sind.

Als Konsequenz aus der Studie ergibt sich, die Kirchen sollten an der Ausweitung des EU auch auf andere Bundesländer interessiert sein. Sie könnten so den Bedürfnissen der für den konfessionell orientierten RU aufgeschlossenen und der durch ihn nicht ansprechbaren Schüler gleichermaßen gerecht werden; sie könnten so weiterhin den konfessionell orientierten RU profilierter gestalten, weil dieser durch die Alternative des EU nicht nur herausgefordert wird, sondern auch die Möglichkeit erhält, sich stärker auf den für ihn geeigneten Schüler einzustellen. Diese wissenschaftliche Studie erscheint so geeignet, wertvolle Impulse für die grundsätzliche und praktische Ausgestaltung sowohl des EU als auch des RU zu geben.

W. Molinski, Wuppertal

PRIMETSHOFER, Bruno: Das Ordensrecht. Rombach Hochschul Paperback Band 89. Freiburg: Rombach Verlag. 1978. 394 Seiten. Pb. 29,— DM.

Durch das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliare Gesetzgebung wurde das allgemeine Ordensrecht verändert und ergänzt. Während in anderen Sprachen bereits neuere Zusammenfassungen vorlagen (z. B. G. Escudero, *Il nuovo diritto dei religiosi*, Rom 1973; G. J. van den Broeck, *Où en est la législation canonique aujourd'hui? La législation canonique concernant les Instituts religieux*, Rom 1975; F. Bogdan, *Prawo instytucyj życia konsekrowanego*, Posen — Warschau 1977), stammte die letzte umfassende Gesamtdarstellung für den deutschsprachigen Raum aus dem Jahre 1958. So entspricht der Verfasser mit seinem „Ordensrecht“ einem dringenden Bedürfnis. Alle mit der Praxis des Ordenslebens Befassten werden ihm dafür dankbar sein. Für die Ordenspraxis ist dieses Werk vor allem gedacht. Darum verzichtet es auf einen übermäßigen wissenschaftlichen Apparat. Soweit die staatliche Gesetzgebung für das Ordensleben einschlägig ist, wird sie dargestellt. Abstrakte Rechtsnormen werden häufig durch praktische Beispiele veranschaulicht. Ein gutes Sachregister erleichtert die Benutzung im Ordensalltag.

Der I. Teil behandelt die Rechtsquellen und die Rechtssprache, der II. Teil die Errichtung und Aufhebung von Ordenseinheiten, der III. Teil ihre Leitung. Die Überschrift des IV. Teils „Der Eintritt in eine Ordensgenossenschaft und das Verlassen derselben“ bringt nicht zum Ausdruck, daß hier auch von der Rechtsstellung, den Pflichten und dem Apostolat der Ordenschristen gesprochen wird. Im V. Teil kommen die Gesellschaften mit gemeinsamem Leben ohne öffentliche Gelübde und die Säkularinstitute zur Darstellung.

Bei den Kriterien für eine „Klerikergemeinschaft“ (c. 488 n. 4) dürfte auch künftig nicht bloß die Anzahl der Priestermitglieder (36), sondern auch der Charakter des institutseigenen Apostolates zu berücksichtigen sein. Wenn festgestellt wird, daß sich im nachkodikarischen Recht die Grenze zwischen der „religio“ und den Gesellschaften ohne öffentliche Gelübde „weitgehend verwischt hat“ (35), so ist darauf hinzuweisen, daß die Gesellschaften in jüngster Zeit verstärkt um eine theologisch-rechtliche Profilierung und Eigenständigkeit bemüht sind (vgl. J. Fernandez, *Sociedades o asociaciones de apostolado consociado*, Salamanca 1977).

Auf S. 271 Anm. 1 und S. 386 muß es heißen: „Das Ordensapostolat in der Teilkirche.“ Bei den Ausführungen über den „Ordensmann als Pfarrer“ (302—309, 372) vermißt man den Hinweis auf A. Fehringer, *Die Klosterpfarre. Der Pfarrdienst der Ordensgeistlichen nach geltendem Recht mit einem geschichtlichen Überblick*, Paderborn 1958. Das Buch von T. Schaefer, *De Religiosis ad normam CIC* erschien bereits 1947 in vierter Auflage (387).

H. Socha SAC, Trier

KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: Aktion und Reaktion. Katholizismus der Gegenwart evangelisch gesehen. Stuttgart: J. F. Steinkopf Verlag. 1978. 199 S. 19,80 DM.

K. ist Professor in Neudettelsau und erlebte den Abschluß des II. Vatikanischen Konzils in Rom als offizieller Beobachter des Lutherischen Weltbundes. Im vorliegenden Buch richtet er sein Augenmerk auf die Päpste Johannes XXIII. und Paul VI., auf das II. Vatikanische Konzil (zumal: *Gaudium et spes*), auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, auf die Vorgänge um Hans Küng und die Erklärung der römischen Glaubenskongregation „*Mysterium ecclesiae*“ von 1973, auf die Liturgiereform und die Traditionalistenbewegung, auf die Katholische Charismatische Erneuerung und die Basisgemeinden, auf die Theologie der Befreiung, auf die Lehre vom anonymen Christentum, auf Neuformulierungen des Glaubens (Holländischer Katechismus, Neues Glaubensbuch, Küngs „Christsein heute“ und Rahners „Grundkurs“) u. a. m. Insbesondere erörtert er Fragen, die das Verständnis der Kirche sowie ihrer Sakramente und Ämter betreffen. In einem Anhang finden sich der vierte Teil des Synodendokumentes „Unsere Hoffnung“ und Abschnitte aus „Pastoral-theologische Handreichung zur Frage einer Teilnahme evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Christen an Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeiern der anderen Konfession“ von 1975. Leider fehlen die Register.

Der Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung“ wird als „ein sehr wichtiger, wenn nicht der wichtigste Text der Synode“ (55) qualifiziert. Man vermißt das Eingehen auf das Apostolische Schreiben Pauls VI. „*Evangelii nuntiandi*“ vom 8. Dezember 1975.

Nach dem Urteil von K. ist „in Küngs Schriften ein evangelischer Tradition verwandter Denkstil präsent“ (61) und kann die Tatsache, daß sich Küng, wie Ratzinger feststellte, vom katholischen Kirchenbegriff getrennt hat, „in ökumenischer Sicht als begrüßenswerter mutiger Schritt zur Grundlegung eines offenen Gesprächs über die Gemeinschaft des Glaubens in ihrer Vielgestaltigkeit gewertet werden“ (119).

Außer mit H. Küng beschäftigt sich K. mit Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar, Heinrich Fries, Johann Baptist Metz, Michael Schmaus, aber auch Georg May.

K. gibt zu, H. Fries habe mit Recht vom Anhangcharakter des Abendmahls in der evangelischen Kirche gesprochen (vgl. 190 sowie 99).

Auf der Seite 164 wird die Interpretation eines bekannten Irenäus-Textes als wörtliches Zitat hingestellt. Auf der Seite 66 muß es heißen: *Mysterium ecclesiae* (nicht: *fidei*).

Im übrigen bestätigt das angezeigte Werk, daß der unterschiedliche Kirchenbegriff Protestanten und Katholiken am meisten trennt (vgl. auch 121). K. glaubt die Hoffnung äußern zu können, ein Vaticanum III werde möglicherweise die ekklesiologische Frage „in einem kühneren, evangeliumsgemäßen Sinne behandeln“ (83).

H. Schützeichel, Trier

Die CONFUTATIO der Confessio Augustana vom 3. August 1530. Bearbeiter von Herbert Immenkötter. Corpus Catholicorum Band 33. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1979. XXVIII und 232 Seiten. Kart. 78,— DM.

Auf ihrer Tagung in Rom im Januar 1974 schlug die internationale Lutherisch-Katholische Dialoggruppe vor, die katholische Kirche solle das Augsburgische Bekenntnis von 1530 als Zeugnis kirchlichen Glaubens anerkennen. Seitdem wird — auch im Hinblick auf das Gedenkjahr 1980 — die Frage einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana lebhaft diskutiert (vgl. Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche. Herausgegeben von Harding Meyer, Heinz Schütte und Hans-Joachim Mund. Frankfurt 1977). Es liegt auf der Hand, daß bei dieser Diskussion auch die katholische Confutatio von 1530 berücksichtigt werden muß. Deshalb ist es zu begrüßen, daß I. eine kritische Edition dieser Confutatio vorlegt. Er verzeichnet zunächst Quellen und Literatur. Dann gibt er eine Einführung, indem er die politisch-religiöse Lage im Reich bis 1530 skizziert, den Augsburger Reichstag bis zur Verlesung der Confessio Augustana am Nachmittag des 25. Juni 1530 behandelt, die altgläubige Widerlegung der Confessio Augustana

schildert, die Druckgeschichte der Confutatio darstellt und endlich die vorliegende Edition erläutert. Danach bietet er drei Texte, zuerst und vor allem die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530, und zwar das deutsche Original und die dieser Textform am meisten entsprechende lateinische Version, ferner den Entwurf der Stände für Prolog und Epilog der Confutatio und den Entwurf eines kaiserlichen Dekretes zur Drucklegung der Confutatio. Vier Register beschließen den Band.

„In ihrem nicht unfreundlichen Ton“ (48) steht die Confutatio der Confessio Augustana nicht nach. Wie insbesondere die kommentierenden Anmerkungen I.'s zum Text verdeutlichen, wird sie „im Grunde von der katholischen Kontroverstheologie der Zeit insgesamt getragen“. „Wenn man so will, handelt es sich um einen präsentativen Querschnitt dessen, was die katholischen Reformationsgegner 1530 zu leisten vermochten“ (70).

Unter den Konfutatoren befand sich auch Johann Dietenberger, Prior der Dominikaner in Koblenz und theologischer Berater der Kurtrierer Gesandtschaft auf dem Augsburger Reichstag. Sein eben fertiggestellter Katechismus (Fragstück an alle christgläubigen. Köln 1530) lieferte wichtige Details für die Confutatio.

I. gebührt für seine Leistung der Dank der Historiker und der Ökumeniker.

H. Schützeichel, Trier

PRO ORIENTE (Hrsg.): Tomos Agapis — Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958—1976. Innsbruck—München—Wien: Tyrolia. 1978. 222 S. 240 öS.

Vorliegender dritter Band der Reihe „Pro Oriente“ umfaßt als deutsche Übersetzung der 1971 erschienenen Urausgabe die Dokumentation über Besuche, Dokumente und Botschaften, die im Zuge des „Dialoges der Liebe“ zwischen Rom und Konstantinopel in den Jahren 1958—1971 ausgetauscht worden sind. Allerdings ist damit nicht nur Vergangenheit festgehalten, denn, so Metropolit Meliton von Chalkedon im Geleitwort: „Der Tomos Agapis überschreitet... die Grenzen dieser Zeit. Er ist nicht Vergangenheit. Er hat zwei Dimensionen, das Gestern und das Heute. Der Tomos ist durch die Liebe charakterisiert, die nie statisch und nie Objekt der Überlegung und der Berechnung ist, sie ist dynamisch, ist Leben, wie die Kirche und wie die Theologie Leben ist. Dieser Tomos ist ein Ausdruck des Lebens in der Kirche und auch umgekehrt ein Ausdruck der Kirche im Leben. Er ist das Bild des Strebens und des edlen Kampfes um die Wahrheit in der Liebe“ (6). Von daher bekommt diese Sammlung eine durchaus aktuelle Note und dies im Grunde für jeden Seelsorger. Es genügt nämlich auf die Dauer wohl nicht, wenn im Leben unserer Gemeinden nur ganz allgemein von diesem Gespräch und diesem Tun zwischen Rom und Konstantinopel gewußt und geredet wird. Es ist vielmehr für ein lebendiges Stehen in diesem Geschehen wie für eine lebendige Weitervermittlung von großem Wert und Anreiz, wenn möglichst konkret Worte und Handlungen durch die vielen Jahre hindurch wiedergegeben werden. Nur die Fülle des Konkreten und Differenzierten wird, wie gesagt, auf die Dauer es bewirken können, daß das lebendige Interesse an diesem Dialog auch auf Gemeindeebene nicht erlischt. Zumindest ist dafür in vorliegendem Band eine sehr wichtige Voraussetzung geschaffen. Diese wird noch ergänzt durch die Briefe und Reden zum Zehn-Jahres-Jubiläum der Aufhebung der Anathemata, das im Dezember 1975 in Rom und Konstantinopel begangen wurde wie durch entsprechende Dokumente der Ökumenischen Akademie, die der ökumenische Stiftungsfonds Pro Oriente zusammen mit der theologischen Fakultät der Universität Graz und dem Ökumenischen Arbeitskreis für die Steiermark am 24. und 25. Januar 1976 im Dom und in der Universität in Graz zu diesem selben Anlaß veranstaltete. — Rein formal — oder vielleicht nicht nur formal — fällt das Gewimmel von Titeln und antiquierten Titulaturen auf, die zum Teil sogar schon seit längerer Zeit durch Verzicht abgeschafft worden sind. Es ist zu bedauern, daß diese schier unaussrottbar zu sein scheinen, obwohl sie doch mit der Sache nichts zu tun haben.

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- DÖRGER, Hans Joachim: Kirche in der Öffentlichkeit. Programme und Probleme ihrer publizistischen Repräsentanz. Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Band 644. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1979. 136 Seiten. Kart. 12,— DM.
- EGGER, Wilhelm: Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden, dargelegt an Mk 10, 17—31. Reihe: Österreichische Biblische Studien. Band 1. Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk. 1979. 328 Seiten. Kart. 42,— DM.
- FAHLBUSCH, Erwin: Kirchenkunde der Gegenwart. Theologische Wissenschaft Band 9. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1979. 288 Seiten. Kart. 28,— DM.
- FREIHEIT KONKRET. Über Wahrheit und Wirklichkeit eines Schlagwortes. Hrsg. Günter Brakelmann. Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 313. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1979. 96 Seiten. Kart. 7,80 DM.
- FRIES, Heinrich: Von der Lebenskraft des Glaubens. Herderbücherei 721. Freiburg: Verlag Herder. 1979. 144 Seiten. 5,90 DM.
- FUCHS, Ottmar: Die lebendige Predigt. München: Kösel Verlag. 1978. 120 Seiten. Pp. 14,80 DM.
- FUCHS, Ottmar: Sprechen in Gegensätzen. Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede. München: Kösel Verlag. 1978. 240 Seiten. Pp. 36,— DM.
- GELINEAU, Joseph: Die Liturgie von morgen. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1979. 120 Seiten. Kart. 13,80 DM.
- GIRARDI, Giulio: Christen für den Sozialismus — warum? Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Band 641. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. 1979. 155 Seiten. Kart. 14,— DM.
- GÖLLNER, Reinhard / GÖRTZ, Heinz-Jürgen / KIENZLER, Klaus: Einladung zum Glauben. Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1979. 240 Seiten. Kart., laminiert. 28,— DM.
- HARDY, Alistair: Der Mensch — das betende Tier. Religiosität als Faktor der Evolution. Stuttgart: Verlag Klett-Cotta. 1979. 221 Seiten. Kart. 28,— DM.
- KAZMIERSKI, Carl R.: Jesus, the Son of God. A Study of the Markan Tradition and its Redaction by the Evangelist. Forschung zur Bibel. Band 33. Würzburg: Echter Verlag. 1979. 241 Seiten. Kart. 39,— DM.
- KERN, Walter: Außerhalb der Kirche kein Heil? Freiburg: Hermann Herder Verlag. 1979. 88 Seiten. Kart. 9,80 DM.
- KIRCHE UND STAAT ALS PARTNER. 10 Jahre Katholisches Büro Mainz. Kommissariat der Bischöfe Rheinland-Pfalz. 1968—1978. Mainz 1978.
- KRINETZKI, Günter: Jakob und wir. Exegetische und motivgeschichtliche Beobachtungen zu den wichtigsten Texten der Jakobsgeschichte. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1979. 112 Seiten. Kart. 12,80 DM.
- LODUCHOWSKI, Heinz: Kreative Kommunikation in Gruppen. Christliche Strukturen in der modernen Welt. Band 25. Essen: Ludgerus Verlag Hubert Wingen. 1979. 212 Seiten. Br. 12,80 DM.
- LOHSE, Eduard: Grundriß der neutestamentlichen Theologie. Theologische Wissenschaft Band 5. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1979. 172 Seiten. Kart. 22,— DM.

- MOKROSCH, Reinhold: Das religiöse Gewissen. Historische und sozialemprische Untersuchungen zum Problem einer (nach)reformatorischen, religiösen Gewissensbildung bei 15—19jährigen. Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Band 637. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1979. 183 Seiten. Kart. 16,— DM.
- NEIRYNCK, Frans: L'évangile de Marc à propos du commentaire de R. Pesch. *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia* Ser. V. Fasc. 42. Leuven/Louvain: Editions Peeters. 1979. 74 Seiten. O. P.
- OTTO, Rudolf: West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 319. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1979. 336 Seiten. Kart. 15,80 DM.
- PAUL DE TARSE apôtre du notre temps. La Communauté monastique de S. Paul en memoire de Pape Paul VI. Par le soin de Lorenzo De Lorenzi. Rome: Abbaye de S. Paul h. l. m. 1979. 806 Seiten.
- RAAB, Günter: Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung. Zur Möglichkeit einer kanonischen Verwaltungsgerichtsbarkeit nach dem Modell des deutschen Rechts. *Analecta Gregoriana. Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B*, n. 41. Roma: Università Gregoriana Editrice. 1978. 405 Seiten.
- RAHNER, Karl u. a. (Hrsg.): Volksreligion — Religion des Volkes. Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Band 643. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. 1979. 199 Seiten. Kart. 16,— DM.
- RELIGIONSKRITIK von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. Herausgegeben von Karl-Heinz Weger. Herderbücherei 716. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1979. 320 Seiten. 12,90 DM.
- SCHILDMANN, Johannes / WOLF, Bernward: Konfirmandenarbeit. Analyse und Konzeption. Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Band 646. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1979. 191 Seiten. Kart. 16,— DM.
- SCHNEIDER, Theodor: Gott ist Gabe. Meditationen über den Heiligen Geist. Freiburg: Hermann Herder Verlag. 1979. 110 Seiten. Kart. 10,80 DM.
- WILMS, Franz-Elmar: Wunder im Alten Testament. Reihe: Schlüssel zur Bibel. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1979. 368 Seiten. Kart. 32,— DM.
- WURDE GOTT MENSCH? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott. Hrsg. John Hick. Aus dem Englischen übersetzt von Ulrich Hühne. Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 315. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1979. 208 Seiten. Kart. 9,80 DM.

Kerygma & Logos

Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Adolf Martin Ritter. Etwa 588 Seiten, gebunden etwa DM 198,—.

Inhalt: B. Aland, Fides und subiectio. Zur Anthropologie des Irenäus / K. Aland, Methodische Bemerkungen zum Corpus Paulinum bei den Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts / A. Böhlig, Zum Gottesbegriff des Tractatus tripartitus (Nag Hammadi C. I, 5) / C. J. Classen, Der platonisch-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alexandrinus und Origenes / C. Colpe, Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien / C. Curti, „Spiritalis intelligentia“. Nota sulla dottrina esegetica di Eucherio di Lionè / A. Dihle, Zur Schicksalslehre des Bardesanes / H. Doerrie, Der Prolog zum Evangelium nach Johannes im Verständnis der älteren Apologeten / H. J. W. Drijvers, Kerygma und Logos in den Oden Salomos, dargestellt am Beispiel der 23. Ode / L. C. Ferrari, From pagan literature to the pages of the Holy Scriptures: Augustine's Confessions as exemplary propaedeutic / O. Gigon, Lactantius und die Philosophie / H. Goltz, Ivan der Schreckliche zitiert Dionysios Areopagites. Ein Baustein zur Theorie der Autokartie / A. Grillmeier S. J., „Christus licet uobis inuitis deus“. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft / I. Hadot, Ist die Lehre des Hierokles vom Demiurgen christlich beeinflusst? / P. Hadot, La présentation du platonisme par Augustin / R. Hanhart, Jüdische Tradition und christliche Interpretation. Zur Geschichte der

Septuagintaforschung in Göttingen / A. Heron, The holy spirit in origen and Didymus the Blind a shift in prespective from the third to the fourth century / R. Joly, Notes pour le moyen platonisme / F. Heinrich Kettler, Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius / B. Kötting, Martyrium und Provokation / W. H. C. Frend, The fall of Macedonius in 511 — a suggestion / A. Lindemann, Paulinische Theologie im Brief an Diognet / B. Lohse, Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des vierten Jahrhunderts / C. Moerschmann, Tertuliano tra stoicismo e platonismo / E. Mühlhagen, Das Vermächtnis der Kirchenväter an den modernen Protestantismus / G. Pfligersdorffer, „Fremdgespräch“ und „Selbstgespräch“ / W. Rordorf, Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin / B. Studer, Der apologetische Ansatz zur Logos — Christologie Justins des Märtyrers / J. Whittaker, Valentinus Fr. 2 / U. Wikkert, Christus kommt zur Welt. Zur Wechselbeziehung von Christologie, Kosmologie und Eschatologie in der Alten Kirche / W. Wischmeyer, Die Petrus-Lesenszene als Beispiel für die christliche Adaption eines vorgegebenen Bildtypus / A. M. Ritter, Zum homousios von Nizäa und Konstantinopel. Streiflichter auf neuere Diskussionen.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

BEURONER KUNSTKALENDER

ST. BENEDIKT
480 — 1980

Kunst aus seinem Geist



BEURONER KUNSTKALENDER 1980

480 — St. Benedikt — 1980,
Kunst aus seinem Geist,
dreisprachige kunsthistorische
Erläuterungen von Paulus Gordan,
ISBN 387 071 0349
15 Farbtafeln, 21,50 DM.

Im Hinblick auf das Jubiläumsjahr steht der neue Kunstkalender unter dem Signum St. Benedikts, um so seine Gestalt im Spiegel europäischen Kunstschaftens sichtbar zu machen. Die großformatigen Farbtafeln zeigen Buchmalerei, Bauplastik und Fresken aus der Blütezeit des mittelalterlichen Mönchtums, u. a. aus Monte Cassino, Reichenau, St. Gallen, Rom und Kremsmünster.

URSMAR ENGELMANN

HEILIGKREUZTAL

Wege zum Verständnis von Kloster und Kirche,
52 Seiten Text, 16 Seiten Bilder, 14,80 DM

Das Buch folgt der Geschichte der Zisterzienserinnenabtei im Lauf der Jahrhunderte, geht seiner baulichen und geistlichen Entwicklung nach und erklärt die künstlerische Ausgestaltung des Klosters. Der Deutung der Kunstschatze dienen auch ausgewählte Zeugnisse zeitgenössischer Dichter, Mystiker und Theologen.

GLÜCKWUNSCHKARTEN

sowie Kunstkarten und Meditationskarten finden Sie bei uns für alle Anlässe des Jahres. Reproduktionen von Werken Alter Meister, Buchmalerei, Ikonen und zeitgenössischer Kunst in erlesener Qualität.

Gern schicken wir Ihnen Prospekte und Musterkarten zu.



BEURONER KUNSTVERLAG, 7792 BEURON, Postfach 3 24



WOLFGANG KUHN

Das Eichhörnchen und der liebe Gott

Rätsel des Lebendigen

203 Seiten mit 195 Schwarzweißfotos und 8 vierfarbigen Bildtafeln, kartoniert, 34,80 DM.

„Das Eichhörnchen und der liebe Gott“, wie geht das zusammen? Die Kleinigkeit eines putzigen Tierchens und die Großartigkeit des erhabenen Gottes! –

Wolfgang Kuhn kommt in seinem Buch vom Eichhörnchen auf den lieben Gott und vom lieben Gott auf das Eichhörnchen. Der Titel ist nicht bloß Überraschung, er stimmt auch. Ebenso ist es mit den anderen Überschriften. Sie machen neugierig, lassen auf Abenteuer hoffen und Entdeckungen ahnen. Es ist schon allerhand, was der Autor da im einzelnen behauptet. Es scheint auf den ersten Blick unmöglich oder zumindest rätselhaft. „Rätsel des Lebendigen“, so heißt ja auch der Untertitel des Buches.

Was in diesem Buch in erster Linie fasziniert, ist die Art, wie naturgesetzliche, also strikt sachliche Befunde und Vorgänge zu gleichsam atemberaubender Darstellung gebracht werden. Biologie, auch heutzutage noch oft sehr trocken verabreicht, wird hier lebendig zur Sprache gebracht. Komplizierte Informationen und Zusammenhänge macht der Professor anschaulich, indem er sie in vergleichende Beziehung setzt zu Beobachtungen und Erfahrungen des täglichen Lebens. Über die so hergestellte Verständlichkeit werden dem Leser ganz neue Einsichten vermittelt, so daß er das zu Titelehren gelangte Eichhörnchen oder den Aronstab oder die Fledermaus mit anderen, aufmerksamen Augen zu sehen beginnt. Man kann sich gar nicht genug wundern . . .

Gott naturwissenschaftlich beweisen zu wollen, hielte Wolfgang Kuhn für einen absurden Versuch. Aber müssen wir wirklich eine Kerze anzünden, um die Sonne sehen zu können?

Das Buch erschließt Wege zum Sinn. In den Texten wie in den ansprechenden Bildbeispielen wird dem Leser deutlich, daß alles Geschaffene einbezogen ist in den sinnvollen Plan dessen, den wir zu Recht den lieben Gott nennen.

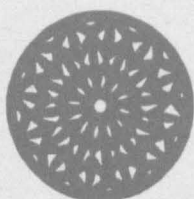
spee

Durch jede Buchhandlung

SPEE-VERLAG – POSTFACH 30 40 – 5500 TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg
Bilder: Toni Schneiders
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

Missio-Närrisches

250 Witze zum Weitererzählen, gesammelt von Karl-Heinz Melters. Mit 70 Zeichnungen von Hetty Krist-Schulz.

Taschenbuch. 6,80 DM.

Auf seiner Reise als Missionsreporter hat Melters einige Jahre hindurch alle Witze und Anekdoten gesammelt, deren er in den Missionen der ganzen Welt habhaft werden konnte. Das Beste davon veröffentlichte er in einem Taschenbuch. Wie treffsicher er wählte, zeigt die starke Resonanz!

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag, Trier

6.5
- 1. Dez. 1979



TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Joseph Schumacher, Freiburg
Kirche und Kritik

Franz Courth, Vallendar
Der Teufel als der oder das Böse

Helmut Fox, Mainz
Religion und Religionsunterricht

Heft 4

Oktober, November, Dezember 1979

88. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Andreas Heinz, Bochum
„Es ist eyn dach der frolicheit“

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

INHALT

Joseph Schumacher: Kirche und Kritik. Fundamentaltheologische Anmerkungen zur gegenwärtigen Kritik an der Kirche	259—276
Franz Courth: Der Teufel als der oder das Böse. Zwischenbilanz zur wärenden Diskussion	277—290
Helmuth Fox: Überlegungen zum Religionsbegriff des Religionsunterrichts . .	291—305
Andreas Heinz: „Es ist eyndach der frolicheit.“ Eine unveröffentlichte moselfränkische Fassung der Weihnachtscantio „Dies est laetitiae“ aus einer Handschrift des 15. Jahrhunderts in der Bibliotheca Cusana	306—323
Besprechungen	324—338

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Joseph Schumacher, Basler Landstraße 97, 7800 Freiburg
 Prof. P. Dr. Franz Courth SAC, Pallottistraße 3, 5414 Vallendar
 Prof. Dr. Helmut Fox, Banthusstraße 4, 5500 Trier
 Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, 5521 Auw an der Kyll

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jünger 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 60,80 DM, Einzelheft 16,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 40,80 DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Kirche und Kritik

Fundamentaltheologische Anmerkungen zur gegenwärtigen Kritik an der Kirche

Die Kirche ist eine sichtbare, soziologische Gegebenheit, deren unsichtbares geheimnisvolles Wesen nur dem Glauben zugänglich ist¹. Als irdische Realität nimmt sie teil an der Unvollkommenheit aller menschlichen Institutionen. Alles Unvollkommene kann aber der Kritik unterworfen werden und bedarf auch stets der Kritik und der Reform. Um ihre Unvollkommenheit wohl wissend, versteht sich die Kirche als *ecclesia semper reformanda*².

Die Kritik kann sich einmal auf die intellektuellen und zum anderen auf die moralischen Mängel der Kirche beziehen, denn es ist die Aufgabe der Kirche, den Willen ihres Stifters einerseits in der Verkündigung, in der geistigen Durchdringung der Lehre und in den institutionellen Gegebenheiten zu erfüllen, andererseits im persönlichen Leben der Gläubigen. Die moralische Kritik richtet sich naturgemäß besonders auf das Leben der Amtsträger. Sind auch die intellektuellen und moralischen Mängel oft eng miteinander verwoben, so daß eine Trennung schwierig erscheint, so interessieren uns hier doch mehr die kritischen Bemerkungen der Theologen der Gegenwart zu den intellektuellen Unvollkommenheiten der Kirche, in denen also die Identität dieser Institution von Christus her in Frage gestellt wird, und zwar sollen einige besonders grundlegende und für die Gegenwart charakteristische Punkte herausgegriffen werden. Dabei wird nicht übersehen, daß gerade die moralischen Unvollkommenheiten der Amtsträger der Kirche von vielen als schwerwiegendes Ärgernis empfunden werden, besonders wenn sie existentiell davon betroffen sind und die Glaubwürdigkeit der Kirche nach außen hin in Frage stellen.

Die Kritik an der Kirche ist heute eine umfassende geworden. Man hat von einer Fundamentalproblematisierung der Kirche gesprochen³. Dank der einfacheren und umfangreicheren Informationsmöglichkeiten, damit aber auch Mani-

¹ J. RATZINGER, Identifikation mit der Kirche, in: J. RATZINGER — K. LEHMANN, Mit der Kirche leben, Freiburg 1977, 23: „Die Kirche ist einerseits nie von ihrer konkreten Erscheinung in der Geschichte abzutrennen, aber andererseits auch nie voll mit ihr gleichzusetzen.“ Vgl. *Lumen gentium* n. 8.

² Vgl. *Unitatis redintegratio* n. 6.

³ E. J. NAGEL, Institutionelle Wandlungen in der katholischen Kirche (Europäische Hochschulschriften XXII/7), Bern/Frankfurt 1973, passim.

pulationsmöglichkeiten, hat diese Fundamentalproblematisierung eine ungeahnte Breitenwirkung erhalten⁴.

Hans Küng und andere meinen, die Kritik an der Kirche sei heute deshalb so stark, weil mit dem II. Vaticanum besonders große Hoffnungen in und außerhalb der Kirche geweckt worden seien, die dann in der nachkonziliaren Zeit unerfüllt geblieben seien⁵. Sie denken dabei vor allem an die Veränderung der Kirche in Richtung Demokratisierung.

Küng fordert wiederholt und mit Nachdruck eine Demokratisierung der Kirche auf allen Ebenen. Er erklärt, das kirchliche System sei in seiner Entwicklung weit hinter der Zeit zurückgeblieben, es weise noch immer zahlreiche Züge eines überlebten Absolutismus auf, denn Papst und Bischöfe seien faktisch weithin alleinherrschende Herren der Kirche, sie vereinigten in ihrer Hand die legislative, exekutive und judikative Funktion⁶. Küng spricht von fehlender Mitwirkung von Klerus und Volk bei Bischofsernennungen, von mangelnder Durchsichtigkeit der Entscheidungsprozesse, von ständiger Berufung auf eigene Autorität und Gehorsam der anderen, von monokratischem Amtsstil, von Mißachtung der Kollegialität und steter Bevormundung in der Kirche. Er konstatiert, die Kirche fordere für sich Freiheit nach außen, gewähre sie aber nicht nach innen. Der Vatikan, der energisch soziale Gerechtigkeit, Demokratie und Menschenrechte verteidige, übe nach innen einen autoritären Regierungsstil, Inquisition und unkontrollierte Verwendung der öffentlichen Gelder⁷. Hubertus Halbfas⁸ plädiert um des Evangeliums willen für eine fundamentale Demokratisierung der Kirche, für eine Kirche, die sich ganz und gar von unten aufbaut. Die gegenwärtige Struktur der Kirche sei denkbar ungeeignet für die Weitergabe des Evangeliums. Die Wesenselemente der Kirche, das dogmatische Lehrgebäude, das kanonische Recht, das „hierarchische Herrschaftssystem“, die umfassende Kultordnung, stünden in Spannung, ja weithin in Gegensatz zu Jesus von Nazareth⁹. Ähnlich erklärt der Schweizer Psycho-

⁴ A. KOLPING, Unfehlbar? Eine Antwort (Theologische Brennpunkte 28), Bergen-Enkheim 1971, 111 f.

⁵ H. KÜNG, Christ sein, München 1974, 509 f., mit Berufung auf die Erklärung der 33 Theologen „Wider die Resignation in der Kirche“ vom Frühjahr 1972, veröffentlicht in: Publik-Forum vom 24. 3. 1972; H. MYNAREK, Herren und Knechte der Kirche, Köln 1973, 22 f.; ähnliche Töne klangen auf dem KJG-Forum Aachen 1977 an. Das Buch von Mynarek ist übrigens von einer ungeheuer gehässigen Polemik und von einer fast pathologischen Bitterkeit, unglaublich in den Verdächtigungen und Unterstellungen, undifferenziert, simplifizierend und maßlos, aber es nimmt manche kirchenkritischen Gedanken auf, die heute in der Luft liegen.

⁶ H. KÜNG, Christ sein, a. a. O., 510.

⁷ Ebd., 510 ff. 21.

⁸ H. HALBFAS, in: W. DIRKS — E. STAMMLER (Hrsg.), Warum bleibe ich in der Kirche?, München 1971, 77.

⁹ Ebd., 74.

analytiker Karl Guido Rey¹⁰, man könne die Kirche um des Evangeliums willen nicht länger als Hierarchie ertragen. Für Hubertus Mynarek¹¹ stellt sich die Kirche als absolutistisch-monarchisch verfaßtes, durch und durch autoritäres Machtgebilde dar, autoritärer als alle Diktaturen¹². Die Machtstrukturen der Kirche sind für ihn eine Fessel für einen freien und ursprünglichen Glauben¹³. Er fordert ganz konkret die Kontrolle der Macht auf allen Ebenen in der Kirche und die periodische Abwählbarkeit der Regierenden, weil Macht immer den Charakter verdirbt¹⁴. R. Hernegger¹⁵ erklärt, Herrschaft und Herrschaftsideologie seien geradezu charakteristisch für die Kirche. Ihre Amtsträger seien ausgesprochene Autokraten. Sie maßten sich an, von sich aus zu bestimmen, was Gottes Wille sei.

Wird die Kirche total demokratisiert, so werden nach Meinung Küngs die kirchlichen Autoritäten nicht mehr die Kirche nach den eigenen Vorstellungen leiten und dem Evangelium wieder den Vorrang geben¹⁶, sie werden den Gehorsam gegen Gott nicht mehr durch den Gehorsam gegen sich selbst, gegen die „eigenen liturgischen, dogmatischen und rechtlichen Gesetze und Vorschriften, Überlieferungen und Gewohnheiten“¹⁷ stellen. Dann wird an die Stelle eines Paternalismus und Personenkultes die Brüderlichkeit treten und „die Herrschaft von Menschen über Menschen“ ein Ende haben¹⁸. Die Kirche wird nicht mehr unmenschlich sein und das Glück von Personen der kirchlichen Institution und den kirchlichen Konstitutionen opfern¹⁹. Gegenwärtig ist sie jedenfalls nach Küng so inhuman, daß Nichtchristen dem geforderten radikalen Menschsein oft besser entsprechen als Christen²⁰, weshalb er sehr gut jene verstehen kann, die um des echten Menschseins willen mit der Kirche brechen²¹. Hubertus Mynarek hat um Jesu und der Humanität willen die Kirche verlassen und wirft Küng Inkonsequenz vor, wenn er nicht den gleichen Schritt vollzieht²².

¹⁰ K. G. REY, Pubertäterscheinungen in der katholischen Kirche, Einsiedeln 1970, 14.

¹¹ H. MYNAREK, a. a. O., 17. 379.

¹² Ebd., 277.

¹³ Ebd., 34—36. 359.

¹⁴ Ebd., 32 f.

¹⁵ R. HERNEGGER, Macht und Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche, Olten 1963, 101 f.

¹⁶ H. KÜNG, Christ sein, a. a. O., 512.

¹⁷ Ebd., 499.

¹⁸ Ebd., 474 f. Eine ähnliche Kritik macht sich K. Rahner zu eigen (K. RAHNER, Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche, München 1970, 50).

¹⁹ H. KÜNG, in: W. DIRKS — E. STAMMLER (Hrsg.), Warum bleibe ich in der Kirche?, a. a. O., 119; ders., Christ sein, a. a. O., 512. 21 f. 27.

²⁰ Ebd., 385.

²¹ Ebd., 507. 511. 513.

²² H. MYNAREK, a. a. O., 281 f. 283 f.

Eine ähnliche Denkweise begegnet uns heute in dem Schlagwort „Christus ja, aber Kirche nein“, ein Schlagwort, das speziell bei jungen Leuten verbreitet ist²³. — Erst eine totale Demokratisierung scheint die Kirche wieder attraktiv zu machen.

Ein besonderer Gegenstand der Kritik ist das Amt in der Kirche. Karl Rahner fordert eine radikale Umformung des Amtsverständnisses, eine Funktionalisierung des Amtes in der Kirche²⁴. Er meint, die Unhöflichkeit der Amtsträger — er bezeichnet sie näherhin als „feudalistisch, unhöflich und paternalistisch“ — sei nicht ihnen persönlich anzulasten, sondern ihrer „institutionalisierten Mentalität“²⁵. Daher müsse das bisherige Amtsverständnis radikal umgeformt werden, eine funktionale Neuinterpretation erfahren. Das Amt solle, „soweit wie nur möglich kirchenamtliche Entscheidungen und Maßnahmen in der Öffentlichkeit durch ihre Sachgründe“²⁶ verständlich machen und in der Kirche „Institutionalismen schaffen, die zu ihm und seiner Dynamik gegenläufig“ seien „und in einem gewissen Sinn so Kontrollinstanzen für das Amt“ darstellten²⁷. Es müßten „unparteiische Schiedsgerichte“ geschaffen werden, denen sich auch die Bischöfe zu unterwerfen hätten (konsequenterweise auch der Papst, der Bischof von Rom), und eine mit verbindlicher Entscheidungsbefugnis ausgestattete „nationale Synode“, die „verbindliche Entscheidungen trifft, die für einen Bischof überraschend sein können“²⁸.

Nicht selten wird die Bedeutung des Amtes heruntergespielt. Nach Hans Küng ist das Amt ausgesprochen gleichgültig für die Kirche, denn außer Christus bedarf es keines Priesters und keiner kirchlichen Autorität²⁹; Taufe, Eucharistie und Sündenvergebung sind allen anvertraut³⁰. Küng bemerkt, das NT habe verschiedene Modelle von Gemeindeordnung und Gemeindeleitung, die nicht aufeinander zurückgeführt werden könnten, wenngleich sie sich im Laufe der Zeit miteinander vermischt hätten. In den paulinischen Gemeinden sei von ordinierten Gemeindeleitern keine Rede, sie seien vielmehr freie charismatische Gemeinden. Für die Entwicklung der kirchlichen Ämterordnung könne das Gefälle zum institutionellen Dienst nicht Normativität beanspruchen. Vom NT her sei es nicht gestattet, eine einzige Gemeindeordnung zu kanonisieren, vielmehr sei die in neutestamentlicher Zeit bestehende nicht harmonisierte Vielfalt innerhalb der Gemeinde das Modell auch für die Gegenwart³¹. Die späte Institutionalisierung

²³ Dazu vgl. schon die Ausführungen von J. A. MÖHLER (Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten, Regensburg 1900, 455) und H. DE LUBAC (Geheimnis aus dem wir leben, Einsiedeln 1967, 20 f.).

²⁴ K. RAHNER, Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche, a. a. O., 50 ff.

²⁵ Ebd., 52.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., 53.

²⁸ Ebd., 54.

²⁹ H. KÜNG, Christ sein, a. a. O., 472 ff.

³⁰ Ebd., 472 f.

³¹ Ebd., 480. 483.

der Kirche sei das Ergebnis außerneutestamentlicher Entwicklung³². Konsequenterweise kann man dann die apostolische Sukzession nicht mit bestimmten Ämtern verbinden, sondern muß sie mit der Kirche überhaupt und mit jedem einzelnen Christen in Zusammenhang bringen. Sie ist nach Küng je und je neu zu verwirklichen in dem sachlichen Zusammenhalt mit den Aposteln und meint „die bleibende Übereinstimmung mit dem apostolischen Zeugnis“ und „den ständigen Nachvollzug des apostolischen Dienstes“³³. Dieser Meinung schließen sich andere an³⁴.

Thomas Satory³⁵ hält die Ära der Konfessionen für zu Ende gegangen. In der katholischen Kirche mit ihren Dogmen, ihrer Kirchenordnung, ihrem Kirchenrecht und ihrem Kult sieht er nur eine der christlichen Konfessionen neben zahlreichen anderen, nur eine Konkretisierung der einen Kirche. Ebenso unterscheidet Hans Küng nicht mehr zwischen der Kirche und den Kirchen. Er versteht sie alle als die institutionalisierten Trägerinnen des Christentums, als verschiedene Ausprägungen des einen Christentums³⁶, wenn nur die Parteinahme für Jesus erfolgt³⁷. Für Friedrich Heer³⁸ ist die Kirche selbst angesichts der „Sache Jesu“ eigentlich unwesentlich und bis auf diesen Punkt dem Veränderungswillen des Menschen in jeder Hinsicht zugänglich. Was die „Sache Jesu“ ist, bleibt aber offen oder mehr oder weniger beliebig. Walter Dirks³⁹ bekennt: „Als Kind habe ich in ihr (sc. der katholischen Kirche) die Kirche gesehen, außerhalb derer kein Heil ist. Als Mann habe ich lange Zeit in ihr eine privilegierte Teilkirche gesehen, privilegiert durch die Lückenlosigkeit der bischöflichen Ämterfolge und durch die Sonderstellung des Petrus und seiner Nachfolger. Als alter Mann kann ich an die absolute Relevanz dieser Privilegien nicht mehr glauben. Die Gemeinschaft der Getauften (und noch tiefer die der Glaubenden) ist mir wichtiger.“ Theologie und Kirchenordnung sind für ihn Menschenwerk⁴⁰. Die Gestalt der Kirche ist gleichgültig,

³² Ebd., 480 f.

³³ Ebd., 480 bzw. 479 f.

³⁴ H. MYNAREK, a. a. O., 101; H. HALBFAS, a. a. O., 79; W. DIRKS, in: W. DIRKS — E. STAMMLER, Warum bleibe ich in der Kirche?, a. a. O., 45: „Ich glaube (nicht mehr) an die absolute Notwendigkeit der lückenlosen Kette der Handauflegungen, wohl aber an die ununterbrochene Kontinuität der Gläubigen, Zeugen und Verkünder Jesu Christi.“

³⁵ TH. SATORY, in: W. DIRKS — E. STAMMLER, Warum bleibe ich in der Kirche?, a. a. O., 150—154, bes. 151 f.

³⁶ H. KÜNG, Christ sein, a. a. O., 462. 468 f. 471. 475. 491. 509.

³⁷ Ebd., 475.

³⁸ F. HEER, in: W. DIRKS — E. STAMMLER, Warum bleibe ich in der Kirche?, a. a. O., 83—88, bes. H. KÜNG, Christ sein, a. a. O., 468 f. 462.

³⁹ W. DIRKS, in: W. DIRKS — E. STAMMLER, Warum bleibe ich in der Kirche?, a. a. O., 46.

⁴⁰ Ebd.

wenn sie nur die „Sache Jesu“ recht vertritt und nicht verfälscht⁴¹. Bei einer solchen Sicht der Kirche könnte man sie freilich u. U. verlassen bzw. sich einer anderen christlichen Konfession anschließen. Aber das will Dirks nicht, weil er, wie er sagt, aus der katholischen Überlieferung kommt⁴². Er erklärt: „Ich wandre ... lieber in Landschaften mit Wegkreuzen als in anderen⁴³“ und: „Ich bezeichne mich an ihrem Eingang (sc. der Kirche) gern mit dem Zeichen des Kreuzes⁴⁴“. Seine Bindung an die Kirche ist also lediglich emotional.

Die Kirchenkritik richtet sich gegenwärtig besonders engagiert gegen das Papsttum und die römische Kurie. „Was von ‚Rom‘ kommt, steht von vornherein unter Verdacht und wird mit höchster Skepsis entgegengenommen⁴⁵.“ Speziell der durch das I. Vaticanum definierte Jurisdiktions- und Lehrprimat des Papstes⁴⁶ bereitet heute nicht wenigen Theologen Unbehagen; er widerspricht in auffallender Weise dem demokratischen Lebensgefühl des modernen Menschen und legt auch dem ökumenischen Anliegen ein bedeutendes Hindernis in den Weg. Nicht selten fragt man überdies, ob der Papst mit dieser Stellung nicht überfordert sei⁴⁷.

Kardinal Suenens⁴⁸ und Hans Küng⁴⁹ schlagen vor, den Jurisdiktionsprimat des Papstes als Dienstprimat aufzufassen. Sie berufen sich dabei auf den Geist des II. Vatikanischen Konzils, das die kollegiale Einheit des Episkopates mit und unter dem Papst und die Verantwortung des Gesamtepiskopates für die Kirche betont habe. Ähnliches versucht Küng für den Lehrprimat in seinem Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage⁵⁰“.

Karl Rahner⁵¹ schlägt vor, daß der Papst seine Primatialgewalt selber begrenzt und sich dazu bindet, sie nur im letzten Konfliktfall auszuüben, im übrigen aber

⁴¹ Ebd., 47.

⁴² Ebd., 46 f.

⁴³ Ebd., 46.

⁴⁴ Ebd., 47.

⁴⁵ H. FRIES, Kirche — fünf Jahre nach dem Konzil, in: Hochland 63, 1971, 1—14, hier 3.

⁴⁶ DS 3064. 3074.

⁴⁷ Vgl. A. KOLPING, Gebundener Primat im Papsttum der Zukunft?, in: U. MOSIEK — H. ZAPP (Hrsg.), *ius et salus animarum*, FS für Bernhard Panzram (Sammlung Rombach NF 15), Freiburg 1972, 61.

⁴⁸ Interview mit den Informations Catholiques Internationales vom 15. 5. 1969, vgl. HerdKorr. 23, 1969, 237—301.

⁴⁹ H. KÜNG, Der Petrusdienst in der Kirche, Ein Bild des Papstes nach Suenens' Interview, in: Publik vom 15. 8. 1969; H. KÜNG: Christ sein, a. a. O., 484—493.

⁵⁰ H. KÜNG, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich 1970, 186 f.

⁵¹ K. RAHNER, Primat und Kollegialität, in: Publik vom 3. 10. 1969.

immer den Weg über den Gesamtepiskopat zu nehmen. Bei holländischen Theologen kam der Gedanke auf, der Papst solle so etwas sein wie der Vorsitzende oder der Generalsekretär der vereinigten katholischen Kirchen⁵².

Verbreitet ist gegenwärtig auch eine äußerst negative Zeichnung der Geschichte der Kirche⁵³. Nach Hans Küng hat die Kirche etwa in ihrem Antijudaismus „mehr Märtyrer umgebracht als hervorgebracht“, waren die Judenverfolgungen der Kirche nicht weniger grausam als jene zwischen 1933 und 1945 in Deutschland, wenn man absieht von der Perfektion des Mordens im Nationalsozialismus⁵⁴, hat sich die Kirche nicht für die Vermenschlichung des Menschen, für Gerechtigkeit, Friede und Freiheit eingesetzt⁵⁵, war sie stets absolut reaktionär und allem Neuen gegenüber voller Skepsis und Ablehnung⁵⁶.

Adolf Exeler⁵⁷ kritisiert die Diskrepanz zwischen der verbalen Aussage der Kirche, in der die Botschaft von der Befreiung des Menschen eine entscheidende Rolle spiele, und der faktischen Wirkung der pastoralen Praxis, die weithin von Einengung und Unfreiheit bestimmt sei. Wiederholt wird auch der Vorwurf erhoben, es gehe der Kirche weniger um Freiheit und Würde des Menschen als um die eigenen institutionellen Positionen⁵⁸. Karl Rahner bemerkt, „mindestens in den letzten Jahrhunderten (habe) der Amtskirche als solcher und im ganzen ein ... Pathos revolutionären oder rasch evolutiven Freiheitswillens gefehlt ... zugunsten einer konservativen, das Bestehende ängstlich erhalten wollenden Gesinnung⁵⁹“, die Kirche sei in den letzten Jahrhunderten nicht der Bannerträger der Freiheitsgeschichte, sie sei vielmehr voll Mißtrauen gewesen, kritisch und warnend, obwohl sie von ihrem letzten Wesensverständnis her nicht notwendig konservativ sei⁶⁰.

Wie die Kirche wenig zur Freiheitsgeschichte beigetragen hat, so hat sie nach Küng auch wenig zur Wahrhaftigkeit beigetragen⁶¹.

⁵² Pastoraal Concilie van de nederlandse Kerkprovincie 6, Heemstede 1970, 113; vgl. L. SCHEFFCZYK, Das Wandelbare und das Bleibende im Petrusamt, in: H. PFEIL, Unwandelbares im Wandel der Zeit, Aschaffenburg 1976, 240.

⁵³ K. KÜNG, Christ sein, a. a. O., 160—162. 21.

⁵⁴ Ebd., 160 f.

⁵⁵ Ebd., 98.

⁵⁶ Ebd., 21. 26. „Eine Kirche also in der Nachhut der Menschheit, in Angst vor dem Neuen immer unter dem Zwang nachzuziehen, ohne eigene schöpferische Anregung ...“ (21).

⁵⁷ A. EXELER, Die Verwirklichung der Freiheit als pastorale und religionspädagogische Aufgabe, in: J. B. METZ u. a., Freiheit in Gesellschaft, Freiburg 1971, 81—103.

⁵⁸ H. KÜNG, Christ sein, a. a. O., 26; H. HALBFAS, in: W. DIRKS — E. STAMMLER, Warum bleibe ich in der Kirche?, a. a. O., 76.

⁵⁹ K. RAHNER, Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche, a. a. O., 27.

⁶⁰ Ebd., 31 f.

⁶¹ H. KÜNG, Wahrhaftigkeit, Zur Zukunft der Kirche, Freiburg 1968, 28.

Johann Baptist Metz⁶² kritisiert die mangelnde gesellschaftskritische Kraft der Kirche. Er attestiert ihr eine „wachsende ‚kognitive Vereinsamung‘ in einer Welt, auf deren Definition sie keinen Einfluß mehr nimmt“⁶³, und fordert die Ausbildung einer kirchlichen „Spiritualität befreiter Freiheit, die sich in der Ausbreitung gesellschaftskritischer Freiheit bezeugt und bewährt“⁶⁴.

Die Fundamentalproblematisierung, in der sich die Kirchenkritik in der Gegenwart darbietet, ist nicht nur theologisch fragwürdig, sondern auch soziologisch. Darauf hat Ernst Joseph Nagel in seinem Buch „Institutionelle Wandlungen in der katholischen Kirche“⁶⁵ hingewiesen. Er bemerkt, die Fundamentalproblematisierung trete an die Stelle der Entlastung und führe zu einem wachsenden Integrationsschwung, zu einer Überforderung des einzelnen und könne letztlich zum Erlöschen der Institution Kirche führen⁶⁶. Von daher erklärt der Soziologe Wiegand Siebel⁶⁷, die Entwicklung der Kirche zur Anomie sei im tiefsten asozial.

Wenn allgemein in den kritischen Hinweisen festgestellt wird, die Kirche bleibe hinter dem Anspruch des Evangeliums zurück, so richtet sich diese Kritik in nicht geringem Maße auf die moralischen Mängel, auf die Menschlichkeiten derer, die die Kirche repräsentieren. Davon soll, wie gesagt, hier nicht die Rede sein. Es sei nur daran erinnert, daß die Kirche, sofern sie aus Menschen besteht, an der Unvollkommenheit aller menschlichen Bemühungen teilhat. Hans Urs von Balthasar erklärt, eine reine und besserwissende Kirche, die auf die alte verstaubte losschlage, sei gar nicht Kirche, sondern eine montanistisch-donatistisch-pelagianische Sekte, in der zu bleiben sich nicht lohne, weil sie mit der Kirche Christi nichts mehr gemein habe⁶⁸.

⁶² J. B. METZ, Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: J. B. METZ u. a., Freiheit in Gesellschaft, a. a. O., 7—20.

⁶³ Ebd., 19.

⁶⁴ Ebd., 13; vgl. auch H. KÜNG, Christ sein, a. a. O., 21. 26 und E. J. NAGEL, a. a. O., 152—154.

⁶⁵ E. J. NAGEL, Institutionelle Wandlungen in der katholischen Kirche (Europäische Hochschulschriften XXII/7), Bern/Frankfurt 1973, passim, bes. 200—203 (vgl. oben A. 3).

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ W. SIEBEL, Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche, Berlin 1971, 103.

⁶⁸ H. U. VON BALTHASAR, in: W. DIRKS — E. STAMMLER, Warum bleibe ich in der Kirche?, a. a. O., 18. G. Bernanos sagt einmal: „Die Kirche ist ein Familienhaus, ein Vaterhaus, und in solchen Häusern ist immer Unordnung, die Stühle haben oft einen Fuß zu wenig, die Tische sind voller Tintenflecken.“ Vgl. K. RAHNER, Glaubensmitte — Lebensmitte, in Geist und Leben 46, 1973, 246: „... für den, der wirklich weiß, worum es letztlich in dieser Glaubensgemeinschaft geht, nämlich um Gott in Jesus Christus, der kann diese Glaubensgesellschaft aus armen Menschen, die auch als Kirche immer von Schuld zu Vergebung unterwegs sind, in gelassener Geduld ertragen, wissend, daß er ja auch seine eigene Enge und Schuld in diese Gemeinschaft um Christus und mit ihm einbringt.“

Wenn festgestellt wird, das II. Vatikanische Konzil habe viele Hoffnungen geweckt, die in der nachkonziliaren Zeit nicht erfüllt worden seien, so kann nicht bestritten werden, daß man sich im Überschwang der konziliaren Begeisterung Hoffnungen gemacht hat oder daß Hoffnungen geweckt und genährt wurden, die bei näherem Hinsehen aber durchaus unrealistisch und auch unberechtigt waren. Vielleicht wollte man auch nicht selten mit „Hoffnungen und Erwartungen“ Fakten herbeiführen. Was man als Rückschritt proklamiert, ist es oft nur im Hinblick auf unberechtigte Hoffnungen. Der Geist des Konzils, auf den man sich in diesem Zusammenhang gern beruft, ist des öfteren ein Produkt des Wunschdenkens. Immerhin kann er in seiner Unbestimmtheit für alle möglichen Meinungen in Anspruch genommen werden. Theologisch verwendbar sind jedoch nur die Texte des Konzils in ihrem Kontext. Nur aus ihnen kann man die Lehren und den Geist dieser Synode erheben.

Wenn man heute der Meinung ist, das Fehlverhalten und die Mißstände der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart seien bedingt durch das System, und wenn man der Kirche daher eine radikale strukturelle Veränderung verordnet, so setzt man vielfach voraus, daß die Kirche nicht mehr ist als die Gemeinschaft derjenigen, die der „Sache Jesu“ dienen wollen, daß ihr nicht eine verpflichtende Verfassung vorgegeben ist und sie im Grunde zumindest theoretisch überflüssig ist. Unverkennbar sympathisieren viele Kritiker mit den verschiedenen Formen des protestantischen Kirchenverständnisses oder einfach mit einem Christentum freier biblischer Interpretation⁶⁹.

Es gibt aber eine Struktur der Kirche, die *iuris divini* ist. Diese ist unveränderbar, da sie auf den Willen Gottes zurückzuführen ist und nicht dem Willen der Kirche unterliegt. Außerhalb dieser Grenzen ist die Veränderung ihrer Strukturen eine Frage der Opportunität und u. U. gar geboten, denn es genügt nicht in jedem Fall, nur den Geist zu beschwören⁷⁰. In der Kirche gibt es ohne Zweifel Raum für demokratische Formen in der Ausübung des Amtes und der Mitverantwortung, eine Demokratie im eigentlichen Sinne kann sie jedoch nicht werden⁷¹. In der Kirche verwaltet sich das Volk nicht selbst, vielmehr geht alle Gewalt von Christus aus. Die Autorität ist als Gegebenheit des Glaubens zu bejahen und um des Glaubens und der Kirche willen unaufgebbar. Sie kommt von oben, nicht

⁶⁹ Vgl. Papst Paul VI., Generalaudienz vom 7. Mai 1969. Für H. Küng hat J. RATZINGER festgestellt, er nähere sich in seinem Verständnis von Kirche und ihrer Verfassung eher freikirchlichen Konzepten als denjenigen der klassischen Reformationskirchen (J. RATZINGER, Bespr. zu H. Küng, *Christ sein*, München 1974, in: *ThRv* 71, 1975, 359).

⁷⁰ K. LEHMANN, Lohnt es sich, in der Kirche zu bleiben und für sie zu leben?, in: J. RATZINGER — K. LEHMANN, *Mit der Kirche leben*, a. a. O., 69.

⁷¹ *Apostolicam actuositatem* n. 10; *Lumen gentium* n. 10 u. 32; *Presbyterorum ordinis* n. 9.

von unten. Freilich ist die Art und Weise, wie sie ausgeübt wird, stets variabel und reformierbar⁷². Diese Autorität darf nicht auf sich selbst gerichtet sein und nicht ihre Kompetenzen überschreiten. Sie muß gesprächsbereit sein und sich bemühen, sachgemäße Aussagen und Forderungen zu stellen und diese überzeugend zu begründen, wenn auch eine absolute Plausibilität nie erreichbar ist, d. h., sie darf nicht vorschnell Gründe durch Ansprüche und Forderungen ersetzen, obgleich es nicht selten vorkommen wird, daß eine sachliche Einsicht nicht möglich ist oder zurückgewiesen wird. Die Autorität hat immer eine dienende Funktion, im Dienste Gottes und der Menschen⁷³. Hinter der Autorität der Kirche steht die Autorität Gottes und Christi⁷⁴. Aber die Ausübung der Autorität stellt eher Forderungen an das Gewissen der Autoritätsträger, wovon hier ja nicht die Rede sein soll. Festzuhalten ist, daß die Verfassung der Kirche auf Grund des Stiftungswillens ihres Gründers nicht demokratisch, sondern hierarchisch ist, wobei die Hierarchie freilich eine Ordnung des Dienens ist.

Die Vorschläge Rahners bezüglich einer Funktionalisierung des Amtes sind fragwürdig. Selbstverständlich bedarf das Lehramt der Theologie. Es bedient sich auch praktisch immer der theologischen Argumentation, aber die öffentlich argumentierende Amtsäußerung ist keine Amtsäußerung mehr, wenn ihr Verbindlichkeit aus der Stringenz der Argumentation und eben nicht mehr aus der Amtsautorität kommt. Eine Kirche, in der es die Berufung auf die Autorität kraft Amtes nicht gibt, sondern nur als Sachkompetenz, ist im katholischen Verständnis nicht möglich. Das Ende solcher Art Funktionalisierung des Amtes wäre seine Entmachtung zugunsten der Theologen, und hier wiederum auch jener Theologen, die ihre Stimme besonders gut hörbar machen können. Mit der Betonung der Stringenz der Argumentation wächst die Bedeutung der Theologen gegenüber den Amtsträgern, denn wem anders sollte die Sachargumentation obliegen, wenn nicht den Theologen? Auch die Kontrollinstanzen, die Rahner fordert, bringen eine Entmachtung des Amtes zugunsten der Theologen, denn wer soll das Amt kontrollieren, wenn nicht die Theologen? Mit solcher Kontrolle ist stets ein Verfahren verbunden, „bei dem der Reflexion und der Argumentationspflicht ein derart breiter Raum einzuräumen ist, daß der ‚Theologieprofessor‘ sich dem Amtsträger gegenüber in einem uneinholbaren Vorteil befindet“⁷⁵. Und

⁷² Vgl. H. FRIES, Glaube und Kirche auf dem Prüfstand, Versuche einer Orientierung, München, 1970, 265.

⁷³ Jesu Macht und Vollmacht ist Hingabe und Dienst, vgl. Mt 20, 28; 20, 20—28 parr; Mt 18, 1—5 parr; Joh 13, 12—15; ebenso 2 Kor 5, 4.

⁷⁴ Vgl. H. FRIES, Glaube und Kirche auf dem Prüfstand, a. a. O., 140. 223 f. 251 f. 255 f. 261. 264 f. Den Dienstcharakter der Autorität stellt wiederholt das II. Vaticanum fest: Lumen gentium n. 24. 27. 31; Optatam totius n. 4; Presbyterorum ordinis n. 15; Ad gentes n. 3; Gaudium et spes n. 3. 11. Vgl. Augustinus, Sermo 340 (PL 38, 1484): „... ut nos vobis non tam praeesse quam prodesse delectet.“

⁷⁵ E. J. NAGEL, a. a. O., 85.

wer beurteilt die Stringenz der Argumentation? — Für den Rahner-Schüler Johann Baptist Metz rückt die Theologie eindeutig immer mehr ins Zentrum, hat das Amt gegenüber der Theologie deutlich eine dienende Funktion⁷⁶. Das Verhältnis zwischen Lehramt und Theologie ist aber ein reziprokes, wobei letztentscheidend das authentische Urteil des Lehramtes ist. Vielleicht ist in der Vergangenheit die Bedeutung des Lehramtes überbetont worden, aber das rechtfertigt es nicht, ein neues Ungleichgewicht zu schaffen. Wesen und Selbstverständnis der kirchlichen Autorität können sich nicht ändern; ändern kann sich nur der Führungsstil. Das II. Vaticanum betont die Mündigkeit der Christen, zugleich aber den hierarchischen Charakter der Kirche⁷⁷.

Der Trend zur Entmachtung des Amtes zugunsten der Theologen tritt noch deutlicher zutage in dem Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage“ von Hans Küng⁷⁸. Darauf sei nur am Rande hingewiesen: Küng verneint nicht nur die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes, bei ihm wird die Lehre zur speziellen und exklusiven Aufgabe der Theologen, der Lehrer, wie er sie bezeichnet, sind die Amtsträger die Praktiker. Sie haben die Leitung und können „die Einsichten und Aussichten des Theoretikers fruchtbar machen“⁷⁹. Sie werden damit zu Ausführungsorganen der Theologen. Es ist charakteristisch, wenn nach Küng in Extremsituationen der Kirche, in denen „wegen eines heillosen theologischen Wirrwarrs und heillosen theologischer Wirrköpfe die Verkündigung des Evangeliums kaum mehr gewährleistet ist“⁸⁰, wenn also in der von Theologen verursachten Krise die Vorsteher „in Zusammenarbeit mit allen gutwilligen Theologen“⁸¹ eingreifen sollen, hingegen in der durch Versagen der Vorsteher verursachten Krise von eventuellen „gutwilligen“ Vorstehern als Partnern des Theologenwiderstandes keine Rede ist⁸².

Zwar gibt es in neutestamentlicher Zeit in den paulinischen Gemeinden nicht die gleiche festgefügte Struktur wie in den jüdisch-palästinensischen Gemeinden, aber auch die paulinischen Gemeinden sind nicht strukturlos oder rein charismatisch. Es ist nicht zu übersehen, daß in ihnen Paulus selbst der eigentliche Vorsteher ist und auch während seiner missionarisch bedingten Abwesenheit bleibt. Außerdem entwickelte sich noch in apostolischer Zeit — im dogmatischen Sinn verstanden —, d. h. in der Zeit der Offenbarung, die ja noch weit ins

⁷⁶ Ebd., 84 f.

⁷⁷ Vgl. *Lumen gentium* n. 18—29.

⁷⁸ HANS KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1970.

⁷⁹ Ebd., 195.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., 195 f.; vgl. E. J. NAGEL, a. a. O., 89 f.

2. Jahrhundert hineinreichen dürfte⁸³, eindeutig die spätere Kirchenordnung. In den Pastoralbriefen werden in den paulinischen Hauptbriefen bereits gegebene Ansätze für fortgeschrittene Verhältnisse weiterentwickelt⁸⁴. Wie K. Rahner jüngst festgestellt hat, ist in neutestamentlicher Zeit „durchaus schon eine Kirche gegeben, die institutionell ist. Sie hat Bischöfe, Diakone, Presbyter; sie ist organisiert; es haben in ihr bestimmte Ämter und Vollmachten einen bestimmten Rang und Platz⁸⁵“. Das geistliche Amt stellt einen Wesensbestandteil der Kirche dar. Es ist gefordert aus dem Zusammenhang der Kirche mit der Person und dem Werk des Erlösers. Das wird bereits im 1. Clemensbrief deutlich, wenn dieser die sich im kirchlichen Amt fortsetzende Sendung der Apostel in Analogie zur Sendung Jesu Christi sieht. Jedes geistliche Amt in der Kirche leitet sich vom Apostelamt her, das Christus selbst zur Fortsetzung seiner Sendung vom Vater geschaffen hat⁸⁶. Die Kirche wird nicht erst durch unsere Wünsche und Bedürfnisse konstituiert, sondern sie tritt uns entgegen „in einer Sendung, einem Auftrag, einer Proklamation, die ... die Heilswirklichkeit präsent macht⁸⁷“.

Gewiß wird man sagen können, die ganze Kirche stehe in der apostolischen Sukzession, aber die Sukzession spezifiziert sich in den Amtsträgern, wie es besonders deutlich wird in den späten neutestamentlichen Schriften. Die Amtsträger sind primär nicht der Kirche verantwortlich, sondern unmittelbar Gott, der sie ins Amt eingesetzt hat. Im Amt bleibt Christus selber in der Kirche am Werk und bringt seine Mittlerstellung sichtbar zur Geltung. Darin wird das Heilsgeschehen zwischen Christus und dem einzelnen, das nicht ein rein innerlicher Vorgang ist, geschichtlich greifbar⁸⁸.

Der Strukturkrise in der Kirche steht eine Strukturkrise in der Profangesellschaft zur Seite. Die Autorität ist heute überhaupt in eine Krise geraten. Darin ist auch die kirchliche Autorität einbegriffen. Wenigstens zum Teil wird die Strukturkrise in der Kirche durch die in der Profangesellschaft ausgelöst sein. Gerade die Emotionalität, mit der die Kritik an Amt und Autorität vorgetragen wird, legt diese Vermutung nahe und macht solche Kritik oft fragwürdig.

⁸³ J. SCHUMACHER, Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes. Freiburg 1979.

⁸⁴ Vgl. K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 329; vgl. 328–331.

⁸⁵ Ebd., 330. Rahner lehnt mit Berufung auf das NT eine beliebige kirchliche Verfassung ab (331). A. POLAG (Die Christologie der Logienquelle, Neukirchen-Vluyn 1977, 24) betont, die soziologische Differenzierung der frühen christlichen Gemeinden müsse als selbstverständlich angesehen werden. Die Führungsfunktionen hätten sich nach dem Vorbild der jüdischen Umwelt vor allem in den Versammlungen geäußert.

⁸⁶ H. SCHLIER, Die neutestamentliche Grundlegung des Priesteramtes, in: Der priesterliche Dienst I (Quaest disp. 46) Freiburg 1970, 81–114.

⁸⁷ K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, a. a. O., 334.

⁸⁸ Vgl. K. SCHUH (Hrsg.), Amt im Widerstreit, Berlin 1973.

Nach dem NT ist die Struktur der Kirche durchaus nicht gleichgültig. Die Kirche ist nicht nur von ihrer Aufgabe, sondern auch von ihrer Form her bestimmt. Hat sie auch eine dienende Funktion, so ist sie doch selbst auch ein Glaubensmysterium. Es fragt sich daher, ob der Gleichgültigkeit gegenüber der Struktur der Kirche nicht ein mangelndes Verständnis für das Mysterium, ein gewisser Rationalismus, zugrundeliegt und ob die diesbezügliche Kritik letztlich nicht in einer Krise des Glaubens gründet⁸⁹. So erklärt Karl Lehmann⁹⁰: „Weil wir die Vielschichtigkeit und Hintergründigkeit des Geheimnisses der Kirche aus dem Blick verloren haben und dafür eine eindimensionale und graue Fassade reiner Institutionalität eingetauscht haben, häuft sich ... die Kirchenkritik.“

Der Vorschlag von Kard. Suenens und Hans Küng, den Jurisdiktionsprimat des Papstes als Dienstprimat aufzufassen, ist nicht ganz eindeutig. Er wäre zu akzeptieren, wenn damit nur die Weise der Ausübung des Primates gemeint wäre, aber es scheint hier eher darum zu gehen, den Jurisdiktionsprimat in einen Dienstprimat umzuwandeln und damit praktisch zu paralysieren⁹¹. Das ist jedoch mit dem Dogma des I. Vaticanums nicht zu vereinbaren.

Wenn Rahner vorschlägt, der Papst solle sich dazu binden, seine Primatialgewalt über die ganze Kirche nur im Konfliktfall auszuüben, sonst aber bei Entscheidungen den Weg über den Gesamtepiskopat zu nehmen, ist das zwar dogmatisch möglich, aber das könnte nicht mehr sein als eine faktische Regelung, von der der Papst jederzeit wieder Abstand nehmen könnte, denn nach dem Dogma kann er ja von seinen Primatialrechten Gebrauch machen, wenn immer er es für notwendig hält. Über den Konfliktfall könnte er also gegebenenfalls nur selber entscheiden. Würde dieses Recht dem Bischofskollegium übertragen, so wäre der Primat praktisch abgelöst. Im übrigen kann nach dem Dogma das Bischofskollegium nur tätig werden in der Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom. — Diese Regelung des Papstes könnte auch nur für seine eigene Person gelten, nicht aber seine Nachfolger binden⁹².

Auch in dieser Frage ist an das Verhältnis der Kirche als Glaubensmysterium zu erinnern. Die Primatialgewalt ist nicht mit welthaften Maßstäben zu messen. Sie ruht in einem Charisma, das nach Lk 22, 31 f. dem Träger des Petrusamtes zugesichert ist. Gemäß dem Glauben der Kirche gilt dem Papsttum in besonderer Weise der Schutz und die Führung Gottes, was nicht heißt, daß hier keine natürlichen Faktoren beteiligt sind, aber die Kirche versteht sich als letztlich durch den Heiligen Geist geleitet⁹³. Daher hängt sie im Grunde nicht von der Klugheit der

⁸⁹ Vgl. J. RATZINGER, Warum ich noch in der Kirche bin, in: H. U. VON BALTHASAR — J. RATZINGER, Zwei Plädoyers, München 1971, 61.

⁹⁰ K. LEHMANN, a. a. O., 64.

⁹¹ A. KOLPING, Gebundener Primat im Papsttum der Zukunft?, a. a. O., 62.

⁹² Vgl. ebd., 66 f.; Lumen gentium n. 22; Christus Dominus n. 2.

⁹³ A. KOLPING, Gebundener Primat im Papsttum der Zukunft?, a. a. O., 68 f.

Menschen ab. Diese kann höchstens ein Mittel „in der transempirisch führenden Hand Gottes“ sein. Wer freilich diesen Glauben nicht teilt, sieht das Problem mit anderen Augen. Somit ist es letztlich gleichgültig, ob der Papst entscheidet oder das Kollegium der Bischöfe, denn die die Kirche bindende Entscheidungsgewalt leitet sich her von dem Beistand des Heiligen Geistes⁹⁴. Gerade jene Perioden der Kirchengeschichte gehören zu den dunklen Zeiten, da man nicht auf die Gnade und den Heiligen Geist vertraute, sondern auf den Menschen und seine Möglichkeiten. Wenn immer der Mensch in der Geschichte der Kirche die Macht ergriff und man seine Leistungen für das einzig Reale hielt, gerade dann waren Irrwege und Beschämungen die bittere Folge⁹⁵.

Berechtigt erscheint nicht die Forderung nach Abschwächung der Primatialgewalt, sondern nach einer effektiven Zusammenarbeit aller an der Leitung der Kirche Beteiligten, das Mittragen der Verantwortung in der einem jeden vom Dogma zugewiesenen Gestalt und Möglichkeit. Für das Papsttum der Zukunft ist nicht eine Bindung durch rechtliche Normen, sondern durch die Liebe gefordert⁹⁶.

Im übrigen gibt das Vertrauen auf das Gewissen eines einzelnen größere Sicherheit als das Vertrauen auf die Entscheidung etwa einer Kommission. Zwar hat die Kommission u. U. mehr Sachverstand als der einzelne, aber sie ist kein moralisches Subjekt. Das Kollektiv hat kein Gewissen. Es kann nicht zur Verantwortung gezogen werden. Gott wollte jedenfalls die Kirche durch die Gewissensentscheidung des einzelnen Amtsträgers leiten, der sich nicht in der Anonymität eines Kollektivs verstecken kann; die entscheidende Kontrollinstanz für ihn ist Gott selbst.

Was die negative Darstellung der Geschichte der Kirche angeht, so muß man sich einerseits vor Übertreibungen hüten, die dem soliden Urteil der Geschichte nicht standhalten, darf man andererseits aber nicht die Geschichtlichkeit der Kirche übersehen. Die Offenbarung tritt nicht an die Stelle der menschlichen Evolution. Wie Jesus von Nazareth ganz ein Kind seiner Zeit war, so ist es auch die Kirche in der jeweiligen geschichtlichen Stunde.

Diskrepanzen zwischen dem Wort der Kirche und ihrer Praxis, worauf Adolf Exeler verweist, können auf der moralischen Unvollkommenheit ihrer Vertreter, aber auch auf einem Mißverständnis ihrer Verkündigung beruhen. Gerade der Begriff der Freiheit ist mannigfachen Deutungen ausgesetzt. Die befreiende Botschaft der Kirche muß als Befreiung von den Mächten des Bösen, als innere Befreiung verstanden werden, die durchaus nicht Gebote und Verbote ausschließt.

⁹⁴ Ebd., 71 f.

⁹⁵ Vgl. J. RATZINGER, Warum ich noch in der Kirche bin, a. a. O., 64.

⁹⁶ A. KOLPING, Gebundener Primat im Papsttum der Zukunft?, a. a. O., 73.

Eine Säkularisierung der christlichen Botschaft bringt sie um ihr Eigenstes und macht sie schal und kraftlos. Mit dem einfachen Appell an die Freiheit gerät man leicht in eine unseriöse Polemik, die sich eher an die Emotionen als an die Einsicht der Leser oder Hörer wendet.

Der Konservatismus der Kirche wird zu einem Negativum, wenn man ihm das Attribut „ängstlich“ hinzufügt. In der Tat geht es in der Kirche primär um das „conservare“, um die Bewahrung des depositum fidei (1 Tim 6, 14.20; 2 Tim 1, 14; 3, 14; 4, 7).

Die gesellschaftskritische Relevanz kann nie der entscheidende Punkt für das Wirken der Kirche sein. Sieht die Kirche ihre Aufgabe primär in dieser Welt, so macht sie sich selbst überflüssig. Leo Scheffczyk⁹⁷ hat darauf hingewiesen, daß zur gleichen Zeit, da die politische Theologie bemüht sei, das Christentum gänzlich in den Sozialisationsprozeß zu überführen und faktisch auf seinen übernatürlichen Offenbarungsgehalt verzichte, ein deutlicher Rückgang des Einflusses der Kirche und des Christentums auf das öffentliche Leben zu konstatieren sei. Jedenfalls muß man im Fall der Durchsetzung der politischen Theologie und ihrer Abzweigungen von einer Wesensänderung der Kirche sprechen, die Kirche würde damit faktisch ihren geistlich-übernatürlichen Charakter verlieren⁹⁸.

Bei Hans Küng und anderen ist eine nestorianische Tendenz in der Sicht der Kirche nicht zu verkennen. D. h., sie sehen die göttliche und die menschliche Seite der Kirche in einer zu äußerlichen Verbindung. Dann aber treten die menschlichen Faktoren einseitig in den Vordergrund. Wie in Christus die menschliche Natur unvermischt und unverwandelt, aber auch ungetrennt und ungesondert mit der göttlichen verbunden ist, so ist in der Kirche das Menschliche mit dem Göttlichen eng miteinander verbunden⁹⁹. Das II. Vaticanum nennt die Kirche eine „realitas complexa“¹⁰⁰ und spricht damit die Spannung zwischen der gesellschaftlichen Erscheinung der Kirche und ihrem göttlichen Geheimnis an. Es erklärt: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb

⁹⁷ L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 359.

⁹⁸ Ebd., 342. Vgl. H. SCHELSKY, *Die Arbeit tun die anderen, Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen 1975, 329: „Die Soziologisierung der christlichen Kirchen macht diese überflüssig oder günstigenfalls zu völlig subjektiven Sondermotivierungsanstalten.“

⁹⁹ A. KOLPING, *Unfehlbar? Eine Antwort*, a. a. O., 110.

¹⁰⁰ *Lumen gentium* n. 8.

ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich¹⁰¹.“ Die nestorianische Sicht der Kirche findet heute den Beifall auch vieler Katholiken, weil dem modernen Menschen das Übernatürliche schwerer eingeht als früheren Generationen. Die Bereitschaft, in den historisch, soziologisch und psychologisch wirksamen Menschenweisen Gottes Geist am Werk zu sehen, wie es der Glaubenssicht der Kirche entspricht, ist in der Gegenwart äußerst gering¹⁰².

Vom ekklesiologischen Nestorianismus ist der Weg nicht weit zum Rationalismus, in dem die Kirche nur noch als soziologische Größe gesehen wird, als eine „Organisation menschlicher Interessen und rationaler Zweckhaftigkeit“¹⁰³. Ist die Kirche nicht mehr als eine soziologische Größe, dann ist der einzige Maßstab, an dem sie zu messen ist, die Zweckmäßigkeit, mit der sie funktioniert. Dann bleibt jedoch die Frage, was denn zweckmäßig ist und wozu das Ganze eigentlich funktionieren soll¹⁰⁴.

Ein Weiteres ist im Zusammenhang mit der Frage nach der gegenwärtigen Kirchenkritik zu bedenken: Der moderne Mensch stellt die Vermittlung der Offenbarung durch die Kirche überhaupt in Frage. Er stößt sich daran, daß Gott menschliche Institutionen zur Vermittlung seines Wortes und seiner Gnade benutzt. Er sieht darin eine Gefährdung der Sicherheit und Gewißheit der Offenbarung oder auch einen unnötigen Umweg, dessen Gott nicht bedürfe. Der letzte Grund solchen In-Frage-Stellens dürfte aber in dem übermäßigen Autonomiestreben des modernen Menschen zu suchen sein, in dem er sich nicht unter die Predigt von Menschen stellen will, die sich als solche nicht von ihm unterscheiden.

Aber daß Gott Menschen in seinen Dienst nimmt, gehört zu den Grundgesetzen der Heilsordnung. „Gott will durch Menschen an Menschen wirken“¹⁰⁵.“ Bereits im Alten Bund erfolgt die Vermittlung der Offenbarung institutionell, durch die Vermittlung des blutsmäßigen Verbandes Israel. Gott selbst wählt die Führer seines Volkes aus, nicht das Volk. Er bestimmt den, der das Volk vor ihm vertreten soll. In der Heilsordnung gilt durchgehend das Gesetz der Sendung und Bevollmächtigung: Vermittler kann nur der sein, den der Herr berufen und beauftragt und als seinen Boten und Gesandten beglaubigt hat.

¹⁰¹ Ebd. Zitiert nach LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg 1966, 171.

¹⁰² A. KOLPING, Gebundener Primat im Papsttum der Zukunft?, a. a. O., 71.

¹⁰³ L. SCHEFFCZYK, Katholische Glaubenswelt, a. a. O., 276. Scheffczyk stellt im Hinblick auf das Buch „Christ sein“ von H. Küng (Entscheidung 4, 1975, 12) fest: „Das, was das Buch durchgehend charakterisiert: es ist das völlige Fehlen des Verständnisses für das Mysterium.“ Vgl. auch K. LEHMANN, a. a. O., 64. Ratzinger weist auf den Zusammenhang zwischen Unglaube und Kirchenkritik hin (J. RATZINGER, Warum ich noch in der Kirche bin, a. a. O., 61).

¹⁰⁴ J. RATZINGER, Warum ich noch in der Kirche bin, a. a. O., 62.

¹⁰⁵ H. FRIES, Glaube und Kirche auf dem Prüfstand, a. a. O., 255.

Eine Analogie dazu begegnet uns in der Naturordnung. Hier gilt das Gesetz der Mitbeteiligung der geschöpflichen Zweitursachen. Auch im täglichen Leben ist der einzelne Mensch in vielfältiger Weise auf den anderen und auf die Gemeinschaft angewiesen¹⁰⁶. Als *ens sociale* empfängt er alle Werte von der Gemeinschaft. Wie der heilige Thomas bemerkt, leitet Gott das Niedere durch das Höhere und setzt wegen der Überfülle seiner Güte menschliche Autorität ein, um auch die Geschöpfe an der Würde der Ursächlichkeit, an seiner Schöpferfähigkeit, teilnehmen zu lassen¹⁰⁷. Der Mensch wird dadurch gewürdigt, Mitarbeiter Gottes zu sein¹⁰⁸.

Durch die Abhängigkeit, der der Mensch in der Offenbarungsvermittlung wie auch sonst im Leben begegnet, soll er letztlich an seine grundlegende Abhängigkeit erinnert werden. So verstanden ist das kirchliche Amt Ausdruck der Souveränität Gottes in der Bildung seines Volkes. Der Mensch kann nur fragen, ob Gott tatsächlich diese spezifische Vermittlungsordnung, wie sie uns in der Kirche begegnet, gewollt hat¹⁰⁹.

Kritik an der Kirche ist durchaus berechtigt und gar wünschenswert, sofern sie sachlich und nicht überzogen ist¹¹⁰. Der Gläubige wird sich dabei vor pharisäischer Selbstgerechtigkeit hüten, er wird die Mängel der Kirche nicht in das gleißende Licht der Öffentlichkeit rücken und seine Kritik vor allem nicht ohne Liebe oder gar sarkastisch vortragen¹¹¹.

¹⁰⁶ A. KOLPING, *Fundamentaltheologie I*, Münster 1968, 187 f.

¹⁰⁷ ... *inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet* (Sth I, 22, 3).

¹⁰⁸ 1 Kor 3, 9.

¹⁰⁹ A. KOLPING, *Fundamentaltheologie I*, a. a. O., 188.

¹¹⁰ Vgl. W. DIRKS — E. STAMMLER, *Warum bleibe ich in der Kirche?*, a. a. O., 8 (Vorwort): „Kann man sich noch zu einer Kirche bekennen, die weithin das verleugnet, was sie verspricht, und die dem widerspricht, was man von ihr erwartet?“

¹¹¹ A. KOLPING, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, a. a. O., 112. Ratzinger erklärt, ohne Liebe könne man nicht sehen; daher müsse man die Kirche lieben, um sie zu erkennen. Die Hellsichtigkeit der Verneinung und des Hasses könne nur das Negative sehen. Wirkliche Liebe sei aber weder statisch noch unkritisch. Voraussetzung für wirksame Kritik sei kritische Liebe, aufrichtige Leidensbereitschaft und absolute Absage an eine Kritik, die nichts anderes als Selbstbestätigung sei (J. RATZINGER, *Warum ich noch in der Kirche bin*, in: H. U. VON BALTHASAR — J. RATZINGER, *Zwei Plädoyers*, a. a. O., 73—75). I. F. GÖRRES bemerkt: „Wo Haß, Undank und Hohn die Atmosphäre bilden, kann ich nicht an ein Wehen des Heiligen Geistes glauben. Nur an unserer Liebe — ehrfürchtiger, geduldiger, vertrauender, humorvoller und sogar barmherziger Liebe — kann unsere kranke, geschlagene, in furchtbar läuterndem Schmelzprozeß begriffene Kirche genesen.“ (I. F. GÖRRES, in: W. DIRKS — E. STAMMLER, *Warum bleibe ich in der Kirche?*, a. a. O., 66).

Die Kritik an der Kirche findet ihre Grenze in der durch die Offenbarung gegebenen Verfassung der Kirche. Worin diese besteht, kann nicht der Theologe dekretieren. Die Kritik darf vor allem nicht übersehen, daß im Mysterium der Kirche Göttliches durch Menschliches wirksam ist und daß Gott in seiner absoluten Souveränität das Heil des Menschen an eine sichtbare Institution gebunden hat. Als innerkirchliche Kritik wird sie davon ausgehen, daß die Geschichte der Kirche im Prinzip die genuine Entfaltung und Anwendung der ursprünglichen Botschaft ist und daß alle Reformen die Kirche in ihrem bleibenden Sinn nicht verfremden, sondern nur profilieren können¹¹². J. Ratzinger¹¹³ bemerkt mit Recht, daß es sich nicht lohnt, in einer Kirche zu bleiben, „die wir eigentlich erst machen müssen, damit sie bleibenswert werde“.

¹¹² E. J. NAGEL, a. a. O., 149 f.

¹¹³ J. RATZINGER, Warum ich noch in der Kirche bin, a. a. O., 75.

Der Teufel als der oder das Böse

Zwischenbilanz zur währenden Diskussion

I. Als theologische Frage neu herausgefordert

Wenn die Theologie die direkte Frage nach der Wirklichkeit und Macht des Bösen aufgreift und eine ebenso direkte Antwort zu geben versucht, dann rückt sie damit etwas für sie Abgeleitetes, Sekundäres in den Blickpunkt. Denn ihr unmittelbares, eigentliches Interesse gilt der neutestamentlichen Erlösungsbotschaft. Sich der Frage nach dem Bösen stellen, kann — grundsätzlich gesehen — darum nur den Sinn haben, jenen dunklen Hintergrund zu zeichnen, auf dem die christliche Erlösungsbotschaft ihr genuines Profil erhält. In diesem Sinne wäre etwa eine Erklärung der letzten Vaterunser-Bitte gemeint.

Dieser innere, wesentlich theologische Zusammenhang, in der die Frage nach dem Bösen grundsätzlich immer steht, scheint aber gegenwärtig etwas in den Hintergrund getreten und durch äußere Herausforderungen überlagert zu sein. Die Ereignisse in Klingenberg haben den mehr oder weniger ruhigen akademischen Rahmen, in dem dieser Problemkreis etwa in den letzten zehn Jahren verhandelt wurde, gesprengt und die Frage nach dem Bösen zu einem der aktuellsten Themen in theologischen Foren und Weiterbildungsveranstaltungen gemacht. Zwar werden hier gewiß bald andere Themen folgen, aber die Wirkung dieses traurigen Vorfalls wird „in jenes anonyme Ganze der inneren Verunsicherung der Christen von heute eingehen und dort weiterwirken¹“. Will man hier auch nur ein wenig steuernd eingreifen, dürfen die durch Klingenberg aufgebrochenen Fragen nach der Wirklichkeit und Macht des Bösen nicht der allgemeinen Vergeßlichkeit überlassen werden. Es ist in der Tat Zeit, so K. Rahner², „sich langsam, ehrlich und geduldig den Fragen zuzuwenden, die hinter dieser Affäre liegen“.

Unaufschiebbar ist die verstärkte Hinwendung zum Problemkreis „Böses — Teufel — Dämonen“ aber nicht nur wegen bedauernswerter innerkirchlicher Vorkommnisse. Zu nennen sind auch Erscheinungen wie Okkultismus, Satansreligion und Hexenglauben. Derartige Phänomene lassen sich eigentlich nicht mehr in

¹ K. RAHNER, Besessenheit und Exorzismus, in: StdZ 101 (1976) 721.

² Ebd.

unser Jahrhundert einordnen. Schon die Zeit der Aufklärung hatte geglaubt, derartiges endgültig überwunden zu haben³. Und doch ist gerade der Teufelskult heute unvermindert lebendig⁴.

Dies gilt verstärkt für den anglo-amerikanischen Kulturkreis; dort erleben Hexen- und Satanskulte eine wahre Renaissance⁵. Nach außen hin ist dies besonders durch den Mansonprozeß bekanntgeworden. In der von Charles Manson geführten Clique bildeten vor allem Teufelskult, Gruppensex und Sado-Masochismus jenes folgenschwere Motivationsbündel, das im August 1969 zum Ritualmord an der Schauspielerin Sharon Tate und ihren Gästen geführt hat⁶.

Aber die „Okkult-Welle“ bleibt nicht nur auf Amerika beschränkt. Sie reicht über den Ozean hinweg und breitet sich „gerade in den fortgeschrittensten Industriegesellschaften des Westens unaufhaltsam aus... Rituelle Praktiken magischer Art, die verschiedensten Formen des Hexen- und Teufelsglaubens, Satanskulte, ‚schwarze Messen‘, Gespensterglaube und Wahrsagerei bestimmen weitgehend das Milieu diverser Subkulturen. Der Sinn für das Unheimliche, den der moderne Rationalismus als ‚Aberglaube‘ abtut, spielt immer noch eine nicht unbeträchtliche Rolle, und alle Exorzismen der aufgeklärten Vernunft haben sich dagegen als völlig wirkungslos erwiesen“⁷.

Bemerkenswert an dieser Entwicklung ist u. a., daß sie parallel verläuft zu einer beständig größer werdenden Distanz der Theologen beider Konfessionen zum überlieferten Teufelsverständnis ihrer Kirche⁸. Sollte hier gar ein Beziehungsverhältnis vorliegen, wie gelegentlich von besorgten Stimmen behauptet wird⁹? Zumindest liegt im wachsenden Satanskult insofern eine Herausforderung an die Theologie, als neuere Untersuchungen für sein Entstehen eine erklärte Antihaltung gegenüber dem Christentum mit verantwortlich machen. Der Sündenbock der Christen werde aus Protest zur Gottheit erhoben¹⁰.

³ Vgl. H. GÜNTHER, Das Problem des Bösen in der Aufklärung (= Europäische Hochschulschriften Bd. 43), Bern—Frankfurt 1974.

⁴ Vgl. B. BORCHERT, Satans zweite Ankunft, in: Conc 11 (1975) 215—219. F. W. HAACK, Von Gott und Welt verlassen. Der religiöse Untergrund in unserer Welt, Düsseldorf 1974.

⁵ H. BENDER, Okkulte Welle und Parapsychologie als Wissenschaft. In: O. SCHATZ (Hrsg.), Parapsychologie, Graz—Wien—Köln 1976, 24.

⁶ K. ELLIGER, Satanismus. In: H. HAAG, Teufelsglaube, Tübingen 1974, 499.

⁷ O. SCHATZ, Parapsychologie, 10.

⁸ Vgl. J. MISCHO, Dämonische Besessenheit. Zur Psychologie irrationaler Reaktionen. In: W. KASPER u. K. LEHMANN, Teufel — Dämonen — Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz 1978, 99—146, hier 101 ff. (Lit.).

⁹ Vgl. u. a. N. CORTE, Unser Widersacher der Teufel, Aschaffenburg 1957, bes. 107 ff. G. SIEGMUND, Der Mensch zwischen Gott und Teufel, Aschaffenburg 1978, bes. 40—53. H. TH. BRIK, Gibt es noch Engel und Teufel? Erkenntnis, Geisterwelt und Exegeten, Aschaffenburg 1975, bes. 171 f.

¹⁰ Vgl. B. BORCHERT, Satans zweite Ankunft (Anm. 4), 215—219. K. ELLIGER, Satanismus (Anm. 6), 490—501.

Mit den beiden Stichworten Klingenberg und Satanskult sind im wesentlichen die *äußeren* Herausforderungen genannt, die der heutigen Frage nach der Wirklichkeit und Macht des Bösen so besonderen Nachdruck verleihen. Als *inner-theologischer* Stachel dieser Frage wurde einleitend die Erlösungsbotschaft genannt; hinzu kommen: neue Einsichten in die exegetische und dogmengeschichtliche Erbsündenlehre und die theologische Rezeption der Evolutionstheorie.

Ziel des folgenden Beitrags ist eine Zwischenbilanz der nunmehr seit zehn Jahren verstärkt geführten Auseinandersetzung über Ursprung, Gestalt und Macht des Bösen. Es soll ein Überblick über jene theologischen Argumente geboten werden, die in diesem Disput ausgetauscht werden. Nach H. Haag¹¹ „hat die mit erstaunlicher Energie und bewundernswertem Scharfsinn geführte Diskussion über den Ursprung des Bösen wenig Erhellendes und vor allem wenig Übereinstimmendes zutage gefördert“. Auf dem Hintergrund dieses kritischen Resümeees geht es zunächst darum, referierend die bekanntesten neueren Positionen vorzustellen¹²; dann sollen jene inhaltlichen Argumente genannt werden, die die gegenwärtige Diskussion bestimmen; den Schluß bildet die Frage, ob und inwieweit der gegenwärtig verstärkte Meinungsaustausch einen Erkenntnisfortschritt erbracht hat.

II. Neue Beiträge

1. Der Mensch — Ursprung des Bösen

Als erste Stimme sei in diesem Zusammenhang die von H. Haag genannt. Wenige haben der anstehenden Frage so viel Aufmerksamkeit und Kraft gewidmet wie der Tübinger Alttestamentler. Sein Beitrag ist wohl die markanteste Position in der gegenwärtigen Auseinandersetzung. Auf ihn wird in theologischen Resümeees und systematischen Auseinandersetzungen mittlerweile mit unbedingter Regelmäßigkeit Bezug genommen. Seine Sicht muß auch am Anfang dieses Überblicks stehen, zumal Haag neuerlich seine Position verdeutlicht, aber auch modifiziert hat.

Seit 1969 hat sich Haag im anstehenden Problemkreis immer wieder zu Wort gemeldet. Zuerst äußerte er sich in der kleinen Schrift: „Abschied vom Teufel¹³.“ 1974 veröffentlichte er zusammen mit seinen Assistenten und Mitarbeitern die umfangreiche Studie: „Teufelsglaube¹⁴.“ Nunmehr liegt ein neues Werk von ihm vor: „Vor dem Bösen ratlos¹⁵?“

¹¹ Vor dem Bösen ratlos? In Zusammenarbeit mit KATHARINA UND WINFRIED ELLIGER, München—Zürich 1978, 15.

¹² Ausdrücklich sei verwiesen auf den Überblick von H. HÄRING, Satan, das Böse und die Theologen. Bericht über neuere Literatur, in: BiKi 30 (1975) 27—31, 66—68. Desgl. W. BEINERT, Müssen Christen an den Teufel glauben?, in: StdZ 102 (1977) 541—554; F. ANNEN, Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien. In: Theologische Berichte V, hrsg. v. J. PFAMMATTER U. F. FURGER, Zürich—Einsiedeln—Köln 1976, 107—146.

¹³ Einsiedeln 1969.

¹⁴ Siehe o. Anm. 6.

¹⁵ Siehe o. Anm. 11.

Haags ursprüngliche These war: Die biblische Rede vom Satan und den Dämonen meine nichts anderes als die Sünde des Menschen. Mit vielfältigen Überlegungen versuchte Haag zu begründen, „daß der Begriff ‚Teufel‘ im Neuen Testament einfach für den Begriff ‚Sünde‘ steht. Überall, wo wir ‚Teufel‘ oder ‚Satan‘ lesen, können wir ebensogut ‚Sünde‘ lesen. Nicht der Teufel ist es, der den Samen des Wortes Gottes in unseren Herzen am Aufkeimen hindert, sondern die *Sünde*. Nicht vor dem *Teufel* will uns Jesus warnen, sondern vor der Sünde¹⁶“.

Zu diesem Ergebnis kommt auch Haags Mitarbeiter M. Limbeck, der in der genannten Studie „Teufelsglaube“ den neutestamentlichen Teil unter dem Titel: „Satan und das Böse im Neuen Testament¹⁷“ bearbeitet hat. Nach Limbeck, der strikt zwischen Satan und den Dämonen unterscheidet, ist „die Gestalt Satans an den meisten Stellen der Evangelien erst von der Urgemeinde bzw. vom jeweiligen Evangelisten in die Verkündigung Jesu eingetragen worden¹⁸“. „Fast alle Stellen, die in den synoptischen Evangelien vom Satan handeln, erweisen sich bei genauerer Untersuchung als Gemeindebildung. Sie können nicht als Ausdruck von Jesu eigenem Satansverständnis gelten¹⁹.“ Jesu Kampf gelte allein dem Bösen, das aus dem Unfrieden und der Lieblosigkeit der Menschen stamme. Gerade das Herrenwort vom Sturz Satans (Lk 10, 18) wolle ausdrücken, „nicht von Satan geht die eigentliche Gefahr für den Menschen aus, vielmehr kommt sie aus dem Herzen des Menschen²⁰“. Für die Exorzismen Jesu gilt: alles, was von den Menschen als knechtende, zerstörende Macht empfunden wurde, ist durch „die befreiende Überlegenheit des göttlichen Heilswillens“ gebrochen²¹.

In seinem neuesten Werk läßt Haag die Gleichsetzung von Satan und Sünde fallen. Als entscheidendes Ergebnis des Neuen Testaments bleibt, „daß weder das ethisch Böse noch das materiell Böse, das Unheil, auf Satan zurückgeführt wird²²“.

Liegt nach überlieferter Auffassung der Ursprung des Bösen in einer von außen an den Menschen herantretenden Herausforderung, so verlegt ihn Haag in die Gebrechlichkeit des menschlichen Herzens. „Gott hat das Menschenherz zwar gut, aber doch schwach geschaffen²³.“ Diesen Gedanken vertieft Haag in seiner neue-

¹⁶ Abschied vom Teufel, 52.

¹⁷ A. a. O. 273–388.

¹⁸ Ebd. 275.

¹⁹ Ebd. 317.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd. 318.

²² Vor dem Bösen ratlos?, 104. Gegenüber Limbeck braucht nach Haag (ebd., 102) Jesu „siegreiche Auseinandersetzung mit der Macht des Bösen“ nicht bestritten zu werden.

²³ Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre (= SBS 10), Stuttgart 1967, 46.

sten Studie; darin besteht eine ihrer Grundaussagen²⁴. Gott hat den Menschen konzipiert „mit einer erheblichen Anfälligkeit für das Böse. In die Versuchung gestellt, sündigt er mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit²⁵“. Daß das Böse „im Wesen des Menschen begründet ist“, beinhalte etwa die Erzählung vom Sündenfall (Gen 2 f.). „Die Paradiessünde ist nicht nur die erste böse Tat, die die Bibel vom Menschen zu berichten weiß, sondern die erste Tat überhaupt²⁶.“ Nicht unverzichtbare Glaubenslehre, sondern überholtes „Weltbild“ ist nach Haag „die Vorstellung von einer ursprünglich vollkommenen Schöpfung, deren Ordnung durch die Sünde Adams gestört wurde²⁷“.

Zur Erläuterung dieses Gedankens verweist Haag auf Teilhard de Chardin, für den jede Evolution mit einem gewissen Prozentsatz an Ausschluß und Abfall verbunden ist. So gehöre notwendig zur Entwicklung des Lebens das Leid, zur Entwicklung der Freiheit die Sünde²⁸. Wer — so Haag — die Tatsache der Evolution ernst nehme, „wird weder an der physischen noch an der moralischen Anfälligkeit des Menschen Anstoß nehmen, denn beides liegt in seinem Wesen begründet²⁹“.

2. Offenhalten der Frage

Weniger radikal ist die Antwort von K. Rahner³⁰, O. Semmelroth³¹ und W. Beinert³². Unter dem Eindruck der Ereignisse in Klingenberg unterscheidet Rahner für die gegenwärtige Diskussion zwei Fragen: die nach Sinn oder Unsinn der überlieferten Exorzismuspraxis; und die nach „der Existenz oder Nichtexistenz personaler Geistwesen neben und über den Menschen, die als auf unsere Welt und Geschichte einwirkend gedacht werden³³“. Gerade diese letzte Frage ist wohl die gegenwärtig am meisten diskutierte³⁴. Rahners Antwort darauf lautet: die Frage offenhalten und der weiteren Entwicklung des kirchlichen Glaubensbewußtseins überlassen³⁵. Auch für O. Semmelroth bleibt die Frage, wie die in der Bibel genannten Mächte und Gewalten, Teufel und Dämonen zu deuten sind, „in einer gewissen Offenheit³⁶“. Das gleiche gilt für W. Beinert³⁷.

²⁴ Ein anderer Schwerpunkt ist die Frage nach dem Widerstand gegen das Böse.

²⁵ Vor dem Bösen ratlos?, 52; vgl. auch 64 ff.

²⁶ Ebd. 240.

²⁷ Ebd. 248.

²⁸ Teufelsglaube, 504; Vor dem Bösen ratlos?, 249 f.

²⁹ Vor dem Bösen ratlos?, 249.

³⁰ Besessenheit und Exorzismus (Anm. 1), 721 f.

³¹ Der Teufel — Wirklichkeit unseres Glaubens? In: LebZeugn (1976) H. 3, 29—41.

³² Müssen Christen an den Teufel glauben? (Anm. 12), 541—554.

³³ A. a. O. 721.

³⁴ Vgl. auch PH. KAISER, Der Teufel und die Wirklichkeit des Bösen. In: HerKorr 29 (1975) 36—38, hier 37. F. ANNEN, Die Dämonenaustreibungen Jesu (Anm. 12), 141.

³⁵ A. a. O. 721.

³⁶ A. a. O. 41.

³⁷ A. a. O. 553.

Diese Zurückhaltung kann nach den genannten Systematikern vor allem deswegen theologisch verantwortet werden, weil der Teufel gerade auch nach überlieferter Lehre nie unmittelbarer Inhalt eines Glaubensaktes sein kann. Glaube als vertrauende Hingabe, als die volle Übereignung des Lebens ist im eigentlich theologischen Sinne nur Gott gegenüber möglich. Dem Bösen dagegen ist zu *widersagen*. Durch diese Einordnung verliere die Ungewißheit, ob das Böse sachhaft oder personal zu fassen sei, „einiges an Bedeutung“³⁸; der genuine Inhalt des Glaubens sei mit dieser Frage nicht getroffen.

3. Lehramtliche Stellungnahmen

Diese Deutungsversuche sind nicht ohne lehramtliche Stellungnahmen geblieben. So rechnet Papst Paul VI. in einer Ansprache am 15. November 1972³⁹ „die Verteidigung vor jenem Übel, das wir den Teufel nennen“ zu den wichtigsten Aufgaben der Kirche⁴⁰. Den Teufel nennt der Papst „eine Wirkkraft, ein lebendiges, geistiges Wesen, das pervertiert ist und selbst pervertiert: eine schreckliche, eine geheimnisvolle und furchterregende Realität“⁴¹. Ob der Papst die Haagschen Thesen zurückweisen wollte, wie Kommentatoren annehmen⁴², bleibe hier dahingestellt; hervorzuheben ist jedoch, daß der Papst eindeutig den Teufel als eine von außen den Menschen treffende real-personale Wirklichkeit versteht, die nicht mit der menschlichen Sünde identisch ist.

Ähnlich sind Aussage und Stoßrichtung der Studie „Christlicher Glaube und Dämonologie“⁴³, die von einem französischen Theologen im Auftrag der „Kongregation für die Glaubenslehre“ erstellt worden ist. Dieses Gutachten hat unverkennbar u. a. auch die Thesen H. Haags im Auge. Es betont, daß Jesus Satan zwar nie in den Mittelpunkt seiner Verkündigung gestellt habe, aber dennoch „in offensichtlich entscheidenden Augenblicken und wichtigen Erklärungen“ von ihm sprach⁴⁴. Deutlich wird der Widerspruch zu Haag bei dem Verweis auf Paulus. Der Apostel identifiziere „keineswegs die Sünde mit Satan. In der Sünde sieht er nämlich zunächst, was sie ihrem Wesen nach ist: ein personaler Akt der Menschen und auch der Zustand der Schuld und Verblendung, in den Satan sie stürzen und in dem er sie halten will“. — Satan verführe zwar zur Sünde, unterscheide sich

³⁸ O. SEMMELROTH, a. a. O. 39; W. BEINERT, a. a. O. 549; PH. KAISER, a. a. O. 38.

³⁹ Deutschsprachiger Text in: HerKorr 27 (1973) 125–127.

⁴⁰ Ebd. 125.

⁴¹ Ebd. 126.

⁴² Vgl. E. ZENGER, Kein Bedarf für den Teufel? Zum Kontext der Papstansprache vom 15. Dezember 1972, in: HerKorr 27 (1973) 128–131.

⁴³ Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet v. K. KERTELGE u. W. BREUNING (= Nachkonziliare Dokumentation 55), Trier 1977. Vgl. auch L. SCHEFFCZYK, Christlicher Glaube und Dämonenlehre. Zur Bedeutung des Dokumentes der „Kongregation für die Glaubenslehre“ vom Juni 1975, in: MThZ 26 (1975) 387–396.

⁴⁴ A. a. O. 51.

aber von dem Bösen, das er veranlaßt⁴⁵. Auch vom Johannesevangelium her erweise es sich als „unmöglich“, den Teufel „nur als Personifizierung der Sünde und der Versuchung anzusehen“⁴⁶.

Schließlich sei noch die vor allem durch Klingenberg veranlaßte Stellungnahme des Kölner Erzbischofs Kardinal Höffner⁴⁷ genannt. Ein Anliegen dieser Schrift ist es, gegenüber zu eindeutigen Thesen auf die unterschiedlichen Gegenstimmen aus dem Chor der Theologen aufmerksam zu machen. Es treffe nicht zu, daß die katholische Theologie generell dem Teufel den Abschied gegeben habe. Zum anderen bekräftigt der Kardinal die kirchliche Lehre, „daß die bösen Geister als gefallene Engel geistige, das heißt mit Erkenntnis und Willen begabte Wesen, also Personen, sind“⁴⁸.

4. Einwände und Kritik

Welche Argumente nun werden in der gegenwärtigen fachtheologischen Diskussion um Wirklichkeit und Macht des Bösen ausgetauscht?

1. Das Böse ist kein widergöttliches Prinzip — ein Grundsatz, der seit der frühchristlichen Auseinandersetzung mit dem Dualismus der Gnosis, der Priszilianer und dem Manichäismus durch die gesamte Geschichte der Kirche hin immer wieder vorgebracht wurde. In die gegenwärtige Diskussion wird dieser Grundsatz deswegen eingebracht, weil H. Haag Teilhard de Chardins These zur Hilfe nimmt, daß das Böse ein notwendiges Strukturprinzip der Freiheitsgeschichte sei.

In diesem Zusammenhang erklärt W. Kasper⁴⁹: „Das christliche ‚Gott alles in allem‘ läßt in keiner Weise eine von Gott unabhängige oder ihm entgegengesetzte Macht zu. Alles, was nicht Gott selbst ist, kann nur radikal von ihm her und auf ihn hin sein und muß deshalb als Gottes Schöpfung begriffen werden, die von Gott nur gut geschaffen sein kann. Deshalb ist es theologisch ganz und gar unerträglich, ja gotteslästerlich, die Endlichkeit und Begrenztheit, die zur Schöpfung als einer endlichen Größe nun einmal gehören, mit dem Bösen zu identifizieren.“

⁴⁵ Ebd. 55 f.

⁴⁶ Ebd. 59.

⁴⁷ Teufel — Besessenheit — Exorzismus. Elf Fragen — Elf Antworten (= Themen und Thesen. Eine Schriftenreihe, hrsg. vom Presseamt des Erzbistums Köln, Heft 8), Köln 1978.

⁴⁸ Ebd. 9. Dies bekräftigt auch die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz anläßlich des Exorzismusfalles in Klingenberg vom 21. Oktober 1976.

⁴⁹ Das theologische Problem des Bösen. In: Teufel — Dämonen — Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen. Hrsg. v. W. KASPER u. K. LEHMANN, Mainz 1978, 52. Vgl. auch L. SCHEFFCZYK. Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde — Erbsünde (= Christliches Leben heute Bd. 10/11), Augsburg 1970, 94 f.

In diesem Gedanken ist das folgende Argument bereits angeklungen; es beinhaltet:

2. Das Böse kann nicht Ausfluß der Kreatürlichkeit sein. Dies würde letztlich alle Verantwortung auf Gott zurückwerfen und zu einer bedenklichen Trübung des biblisch-christlichen Gottesbildes führen, nach dem Gott *die Liebe* ist (1 Jo 4, 8). Das Böse kann nach christlichem Schöpfungsglauben deshalb kein Strukturprinzip der Schöpfung und ihrer Entwicklung sein, weil es ihr ursprüngliches Wesen, Ausdrucksgestalt Gottes zu sein (vgl. 1 Kor 8, 6; Kol 1, 15 f.), entstellt und zerstört.

Nach W. Kasper⁵⁰ läuft Haags Sicht „einerseits auf eine Dämonisierung Gottes, andererseits auf einen sublimen Manichäismus, der das Böse in der Endlichkeit der Welt angelegt sieht, hinaus“.

Damit ist ein weiterer Gedanke eingeführt; er beinhaltet:

3. Ursache des Bösen ist nicht eine schwache Stelle, sondern die stärkste Seite der Schöpfung: „die Wirklichkeit endlicher Freiheit, die Wirklichkeit der Person⁵¹“. Dieser Grundsatz bedinge, daß eine reine sachhafte Rede von *dem* Bösen theologisch nicht haltbar ist, weil sie entweder zu einem bösen Urprinzip führt oder in das biblische Gottesbild dämonische Züge einzeichnet.

Haag⁵² wendet gegen dieses Argument ein: Da seit Beginn der Menschheitsgeschichte eine „fatale Affinität zwischen dem — von Gott geschaffenen — Menschen und dem Bösen besteht, kann der Schöpfer dabei nicht einfach ausgeklammert werden ... Nicht nur, wer Böses tut, macht sich schuldig, sondern auch, wer Böses nicht verhindert. Dieser für das moderne Strafrecht selbstverständliche Grundsatz sollte ausgerechnet für den Gott der Liebe keine Gültigkeit haben?“ Den Ursprung des Bösen allein von der kreatürlichen Freiheit her zu deuten und Gottes Rolle dabei als bloße Zulassung zu bestimmen, sei darum ein unzureichendes „Entlastungsargument“.

4. Das moralisch Böse grundsätzlich mit Sünde gleichzusetzen, hieße, seine vergewaltigende Macht übersehen. Das Böse ist sicher *auch* Resultat der Sünde; aber es ist *auch* etwas, das unberechenbar von außen her in die Schwachheit des Menschen einbricht. Sind die immer bizarrer werdenden Formen, in denen das Böse Gestalt annimmt, allein im Herzen des Menschen ersonnen? Kann der

⁵⁰ A. a. O. 58, Anm. 9.

⁵¹ Ebd. 54; vgl. auch L. SCHEFFCZYK, Geheimnis der Sünde, 96. J. RATZINGER, Der Stärkere und der Starke (Mk 3, 27). Zum Problem der Mächte des Bösen in der Sicht des christlichen Glaubens. In: Tod und Teufel in Klingenberg. Eine Dokumentation, unter Mitarbeit v. M. ADLER u. a., Aschaffenburg 1977, 84—101, hier 91.

⁵² Vor dem Bösen ratlos?, 243.

menschliche Geist von sich aus den Abgrund des Bösen ausloten⁵³? Oder mit E. Brunner⁵⁴ gefragt: „Ist mit dem Phänomen der menschlichen Sünde der Bereich der sündigen Möglichkeiten erschöpft?“

Haag⁵⁵ nennt es in diesem Zusammenhang einen Widerspruch, „daß sich das Böse im schwachen Menschen ohne geistigen Versucher offenbar nicht erklären läßt, der viel stärkere Engel jedoch das Böseste vom Bösen tat — ohne Versucher. Ein Problem, das von der Dogmatik sorgfältig umgangen wird“.

5. Der Mythos darf nicht als eine primitive und damit zu überwindende Erkenntnisweise verstanden werden. Vielmehr wird von W. Kasper⁵⁶ geltend gemacht, daß die Mythen „eine Weise des Sprechens darstellen, die Dimensionen der Wirklichkeit erschließt, die anders als im Symbol gar nicht erfaßt werden können“. Darum sei „die rationalistische Deutung der Mythen als heute überwundene frühe Stufe des Menschheitsbewußtseins“ abzulehnen. Diesen von W. Kasper allgemein vorgetragenen Gedanken hatte L. Scheffczyk⁵⁷ zuvor schon auf H. Haag hingewendet und ihm vorgehalten, er werde „der Differenziertheit des modernen religionswissenschaftlichen Denkens vom Mythos nicht gerecht“.

6. Die Hl. Schrift und die kirchliche Überlieferung geben auf die Frage nach dem Bösen, seiner Herkunft und Gestalt, verschiedene Teilantworten, die alle unbedingt zusammengehören, aber nicht verwechselt werden dürfen: „Kreatürlichkeit als Möglichkeitsbedingung von Fehlbarkeit und Mangel, ‚Erbsünde‘ als Urverfehlung, Schwäche, Versuchlichkeit und Versuchung, die Macht der ‚Sünde‘ im Sinne des heiligen Paulus, die persönliche Sünde — und schließlich auch Teufel und Dämonen⁵⁸.“ Eine einlinige Antwort ist angesichts dieses breiten Spektrums kaum möglich.

7. Satan als personale Macht völlig aus der Verkündigung Jesu herauszuhalten und allein als Gemeindereflexion auszugeben, hat in der fachexegetischen

⁵³ Vgl. K. LEHMANN, Der Teufel — ein personales Wesen? In: Teufel — Dämonen — Besessenheit (Anm. 49), 87.

⁵⁴ Dogmatik II. Die christliche Lehre von Erlösung und Schöpfung, Zürich 1972, 152. Vgl. O. WEBER, Grundlagen der Dogmatik I, Berlin 1977, 539.

⁵⁵ Vor dem Bösen ratlos?, 247.

⁵⁶ Das theologische Problem des Bösen (Anm. 49), 57.

⁵⁷ Rez. von H. HAAG, Teufelsglaube, in: ThRv 73 (1977) 134.

⁵⁸ K. LEHMANN, Der Teufel — ein personales Wesen, 83. Vgl. auch K. KERTELGE, Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht. In: Teufel — Dämonen — Besessenheit (Anm. 49), 3—39.

Diskussion Widerspruch gefunden⁵⁰. Nach K. Kertelge haben nicht nur die Jünger und die Autoren der neutestamentlichen Schriften mit der Existenz des Teufels und von Dämonen gerechnet, sondern auch Jesus selber⁶⁰. Zwar ist aus neutestamentlicher Sicht zwischen dem Teufel und den Dämonen zu unterscheiden, man dürfe jedoch nicht „gewisse Angleichungstendenzen“ beider Größen übersehen (Mk 3, 22 par.; Lk 13, 16)⁶¹. Erscheint der Teufel, bzw. Satan, als Gegenspieler Gottes und Jesu und als Versucher der Menschen, so zeigt dämonische Besessenheit — die mehr ist als Krankheit⁶² —, wie sehr Menschen bis hin zur völligen Selbstentfremdung dem zerstörenden Zugriff des Bösen ausgeliefert sind und wie wenig sie sich selbst davor bewahren können⁶³. Beide gehören zu jener weitgefächerten Front gottwidriger Mächte, zu der auch Sünde und Tod gehören, welcher Jesus mit seiner Botschaft von der Gottesherrschaft um des Menschen willen entgegentritt.

Wie für die ureigene Verkündigung Jesu, so läßt sich auch in den Paulusbriefen nicht ohne weiteres Sünde mit dem Teufel in Verbindung bringen oder gar mit ihm identifizieren. „Ein solcher systematisierender Ausgleich zwischen den verschiedenen Begriffen und Vorstellungen . . . führte schon vielfach zu Vereinfachungen und unerlaubten Erleichterungen⁶⁴.“

8. Auch wenn man daran festhält, daß Jesus selbst Satan als einer personal gefaßten Macht entgegentritt, ist damit noch nicht die Frage beantwortet, ob dies weltbildhaft bedingter Anschauung zugerechnet werden muß oder ob hiermit Unabdingbares für den christlichen Glauben zum Ausdruck gebracht wird.

⁵⁰ Vgl. K. KERTELGE, a. a. O.; ders., Jesus, seine Wundertaten und der Satan, in: Conc 11 (1975) 168—173; ders., Die Dämonenlehre im Lichte des Neuen Testaments, in: Christlicher Glaube und Dämonologie (= Nachkonziliare Dokumentation 55), Trier 1977, 7—21. F. ANNEN, Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien (Anm. 12). R. SCHNACKENBURG, Das Geheimnis des Bösen. In: Maßstab des Glaubens. Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments, Freiburg—Basel—Wien 1978, 205—230, hier 223 ff. K. SCHUBERT, Versuchung oder Versucher? Der Teufel als Begriff oder Person in den biblischen und außerbiblischen Texten, in: BiLi 50 (1977) 104—113. Vgl. auch den systematischen Beitrag von LEO SCHEFFCZYK, Der Sinn des Exorzismus, in: Klerusblatt 58 (1978) 105—109.

⁶⁰ Teufel, Dämonen, Exorzismen, 9.

⁶¹ Ebd. 11; vgl. auch F. ANNEN, Die Dämonenaustreibungen Jesu (Anm. 12), 130 f.

⁶² K. KERTELGE, a. a. O. 33: „Sosehr es sich bei den Heilungen und Dämonenaustreibungen Jesu um echte Lebenshilfe für die betroffenen Kranken handelt, sowenig erschöpft sich ihre Bedeutung in einer nur klinischen Perspektive. Ihre Bedeutung als konkrete Hinweise auf die verheißene und durch Jesus nahegebrachte Rettung der Welt durch Gott darf im Sinne einer theologisch sachgerechten Interpretation nicht verkürzt werden.“

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd. 12.

Als Kriterium hier verantwortlich unterscheiden zu können, verweist J. Ratzinger⁶⁵ u. a. auf die im Gesamt der Bibel behutsam wachsende und auch differenzierter werdende Sicht des Teufels; dies gelte für das Werden des Alten Testaments, für den Übergang zum Neuen, wie auch für die innerneutestamentliche Bekenntnisentwicklung. „Dieser Vorgang der Steigerung vom Alten Testament ins Neue, der äußersten Kristallisierung des Dämonischen gerade im Gegenüber zur Gestalt Jesu und der Beständigkeit des Themas im gesamten neutestamentlichen Zeugnis ist von erheblicher Aussagekraft.“

Folgt man dem hier angedeuteten Grundsatz⁶⁶, daß jede theologische Interpretation zuerst jenen Linien folgen muß, die die innerneutestamentliche Entwicklung vorgezeichnet hat, dann wird man zumindest als unverzichtbares Glaubensgut festhalten müssen, daß jeder Mensch (auch der Christ) zeit seines Lebens mit einer der eigenen Freiheitsgeschichte vorausgehenden, wirkmächtigen und bedrohenden, transsubjektiven Macht des Bösen zu rechnen hat. Was ihm an Unheil begegnet, ist nicht *nur* Tat des einzelnen Menschen und seiner Vorfahren; vielmehr ist ihr Schicksalszusammenhang umgriffen von jenem ganzen Bereich des Bösen, der dem Menschen als physisches Übel in Elend, Krankheit und Tod, als morales Übel in der Versuchung begegnet.

Nach R. Schnackenburg⁶⁷ sind für den Apostel Paulus die „Mächte und Gewalten“ nicht „nur Ausdruck der Verfallenheit des Menschen an die Sünde, sondern über den Menschen in der Welt wirkende, von Christus freilich überwundene Kräfte, die zur Konstellation des Bösen beitragen und die im Innern des Menschen wirksamen Triebkräfte zum Bösen unterstützen“. Eine Auslegung, die diese paulinischen Aussagen „nur als metaphorischen Ausdruck für das vom Menschen selbst gewirkte und in der Menschheit fortwirkende Böse versteht, müßte ihre Hermeneutik entgegen der Sinnrichtung der neutestamentlichen Texte rechtfertigen“.

9. Wieweit diese böse Macht mit personalen Kategorien gefaßt werden kann bzw. muß, ist oben mit Verbindungslinien zur Gottes- und Schöpfungslehre aufgezeigt worden. Und doch tut sich die systematische Theologie gerade in dieser Frage recht schwer. Als Beweis für dieses Urteil seien nur folgende Formulierungen von W. Kasper und J. Ratzinger genannt. „Der Teufel ist keine personale

⁶⁵ Abschied vom Teufel?, in: *Dogma und Verkündigung*, München—Freiburg 1973, 225—234, hier 229; vgl. ders., *Der Stärkere* (Anm. 51), 91 f.

⁶⁶ Geltung und Reichweite dieses Grundsatzes zu klären, ist eines der ersten Erfordernisse in der Auseinandersetzung mit M. LIMBECK. Zur Kritik vgl. auch L. SCHEFFCZYK, *Rez. v. H. HAAG, Teufelsglaube* (Anm. 57), 134.

⁶⁷ Das Geheimnis des Bösen (Anm. 59), 222; vgl. ebd. 228: „Ähnlich wie bei den ‚Mächten und Gewalten‘ der paulinischen Literatur ist der Gedanke einer übermenschlich starken, die Menschen niederzwingenden Macht des Bösen auch bei Jesus trotz aller zeitbedingten und zeitgemäßen Redeweise enthalten.“

Gestalt, sondern eine sich ins Anonyme und Antlitzlose auflösende Ungestalt, ein Wesen, das sich ins Unwesen pervertiert; er ist Person in der Weise der Unperson⁶⁸.“ Satan ist „die Un-Person, die Zersetzung, der Zerfall des Personseins⁶⁹“.

Zur angedeuteten Sprachnot der Systematiker kommt hinzu, daß auch die Auskunft der Dogmengeschichte über Gehalt und Verbindlichkeit einer bisher immer angeführten Entscheidung des 4. Laterankonzils zu dieser Frage (DS 800) nunmehr zögernd⁷⁰ bis ablehnend⁷¹ ausfällt.

Wenn nun trotzdem Theologen daran festhalten, das Böse mit personalen Kategorien als *den* Teufel zu fassen, dann vorab um einer unangemessenen Übersteigerung seiner Wirklichkeit zu wehren. Es ist keine amorphe, schneeballartig sich ausweitende Größe. „Weil die Realität des Bösen ihren Ursprung in der Freiheit kreatürlicher Wesen hat, wird es — wenigstens als moralisches Übel — innerhalb der Schöpfungs- und Erlösungsordnung begrenzt. Und gerade dies wehrt einer Mythisierung des Bösen und aller dämonischen Kräfte. Die personale Deutung ist also trotz gegenteiligen Anscheins keine mythische Zumutung, sondern die plausibelste und am meisten rationale Antwort⁷².“ Der Anspruch größerer Plausibilität und denkerischer Folgerichtigkeit wird denn auch für den von der traditionellen Theologie vertretenen Zusammenhang von Dämonologie und Angelologie erhoben. Er setzte, so K. Lehmann⁷³, „jedenfalls entschieden mehr gedankliche Strenge und ontologisches Differenzierungsvermögen voraus als z. B. die meist ungeklärten Begriffe ‚Personifikation‘, ‚Chiffre‘ und ‚Hypostasierungen‘“.

Inhaltlich ermögliche es die personale Kategorie (gegenüber der sachhaften) besser, das Moment der *zielgerichteten* Zerstörung einzufangen, das vom Bösen ausgeht⁷⁴.

⁶⁸ W. KASPER, Das theologische Problem des Bösen (Anm. 49), 63.

⁶⁹ J. RATZINGER, Abschied vom Teufel? (Anm. 65), 233. Vgl. hierzu die wohl etwas unangemessene Formulierung von H. HAAG, Vor dem Bösen ratlos?, 293, Anm. 34: „Der wenig hilfreiche Versuch, mit der Vokabel ‚Un-Person‘ der Sache näherzukommen, war J. Ratzinger vorbehalten.“

⁷⁰ Nach K. LEHMANN, Der Teufel — ein personales Wesen (Anm. 53), 80, ist einzuräumen, „daß die Reichweite der Definition bis heute nicht mit letzter Eindeutigkeit feststeht“. Vgl. W. KASPER, Das theologische Problem des Bösen, 53, Anm. 21; W. BEINERT, Müssen Christen an den Teufel glauben? (Anm. 12), 548 f.; O. SEMMELROTH, Der Teufel — Wirklichkeit unseres Glaubens (Anm. 31), 30 f.

⁷¹ CH. MEYER, Die lehramtlichen Verlautbarungen über Engel und Teufel, in: Conc 11 (1975) 184—188.

⁷² K. LEHMANN, Der Teufel — ein personales Wesen (Anm. 53), 95 f. Zuvor schon wurde dieser Gedanke vertreten von L. SCHEFFCZYK, Christlicher Glaube und Dämonenlehre (Anm. 43), 395 f.

⁷³ K. LEHMANN, a. a. O. 85 f.

⁷⁴ Ebd. 92.

Was jedoch der Personbegriff als Würdebezeichnung einschließt, die Möglichkeit der Begegnung mit einem personalen Du, Unvertauschbarkeit, Teilnahme am personalen Leben Gottes, könne dem Bösen von seinem Wesen her natürlich nicht eignen. Deshalb dürfe vom Teufel als Person nur im uneigentlichen Sinne gesprochen werden. Hier nun erschließt sich ein wenig die häufig zitierte und auch bereits genannte dialektische Formulierung J. Ratzingers⁷⁵, der Teufel sei Person als „Un-Person“.

III. Ertrag der Diskussion

Überblickt man die bisherige Diskussion, so lassen sich zur Konzentration der währenden Auseinandersetzung folgende Einsichten festhalten:

1. Erneut hat sich die Wirklichkeit des Bösen als nur unzulänglich in philosophisch-theologischen Definitionen faßbar erwiesen. Die Einsicht, mit jeder in diesem Bereich gestellten Frage dem *Mysterium iniquitatis* (2 Thess 2, 7) zu begegnen, ist gewachsen.

2. In der noch währenden Diskussion ist mehr und mehr der überlieferte Grundsatz zum eigentlichen status quaestionis geworden, daß sich jede Antwort in der anstehenden Frage vor der Gottes- und Schöpfungslehre verantworten muß. Die bevorstehende Auseinandersetzung mit dem neuesten Buch von H. Haag⁷⁶ wird hier ansetzen müssen. Wie weit kann vor der christlichen Glaubensstradition eine Lösung bestehen, die letztlich zu einer Trübung des biblischen Gottesbildes führt, weil sie das Böse zu einem Strukturprinzip der Kreatur macht? Daß hier die Zusammenhänge deutlicher gesehen werden, ist wohl das greifbarste Ergebnis der gegenwärtigen Diskussion.

3. Glaube ist vertrauendes Bejahen der dreifaltigen Wirklichkeit Gottes. Dieser Glaube bestimmt die Hinwendung des Christen zur Welt, seine Zuversicht in Leid und Niederlage und seine Hoffnung auf ewige Vollendung. Allem Gottwidrigen, das ihm begegnet, soll der Christ aus diesem Glauben entgentreten. Diese wesenhaft positive Grundoption darf nicht durch kleinmütige Teufelsfurcht belastet oder gar gebrochen werden.

Im Anschluß an die Vorfälle in Klingenberg erklärte der Würzburger Bischof J. Stangl⁷⁷ die Entschlossenheit der Diözesanleitung, „verhängnisvolle Formen

⁷⁵ Abschied vom Teufel? (Anm. 65), 233.

⁷⁶ Vor dem Bösen ratlos?

⁷⁷ Sonderbeilage zum Würzburger Diözesanblatt Nr. 16, 122. Jg., 12. August 1976.

angeblicher Frömmigkeit einzudämmen und einem Glaubensverständnis den Weg zu ebnen, wie es die Not der Zeit heute braucht. Es kann nicht Aufgabe der Kirche sein, den Menschen Schrecken vor dem Bösen einzujagen. Wer dies tut, handelt verantwortungslos. Aufgabe der Kirche ist es, den Menschen Zuversicht und Sicherheit aus dem Glauben an die Erlösung zu geben, ihnen den Sinn ihres Lebens und Leidens zu zeigen und sie zum Widerstand gegen das Böse und zum Eintreten für das Gute zu befähigen“.

Zwar läßt sich mit dieser pastoralen Weisung und mit der entsprechenden theologischen Reflexion eine innerkirchliche Teufelsfurcht mehr oder weniger in Grenzen halten; außerkirchlichem Satanskult ist mit diesen Mitteln kaum beizukommen. Hier ist nur ein indirekter Weg möglich, da der Satanismus eine Wurzel in übergebürlicher Satansfurcht und entsprechenden Exorzismuspraktiken hat.

Auf diesem Hintergrund ist die bereits genannte Erklärung des Würzburger Bischofs grenzziehend und weiterführend zugleich. Sie ist eine amtliche Korrektur unerfreulichen Wildwuchses auf diesem Gebiet: „Aussagen über das Böse oder den Teufel sind demnach dort falsch und widerstreiten dem Geist des Neuen Testaments und der kirchlichen Überlieferung, wo sie differenziert etwas über das Wesen und Verhalten von Teufeln oder Dämonen zu wissen glauben⁷⁸.“ Diese längst notwendige Zäsur dürfte auch für die fachtheologische Diskussion eine Hilfe sein; denn es gibt nicht nur einen Graben, in die sie abgleiten kann.

4. Die von Bischof Stangl gezogene Grenze zu einer unchristlichen Teufelsvorstellung ist aber wohl für die Mehrheit der Christen unseres Landes keine wirkliche Gefahrenzone. Hier wären eher Unsicherheit und Zurückhaltung all diesen Fragen gegenüber (sofern sie das Spektakuläre hinter sich lassen) zu beobachten. Jedenfalls weist die Diagnose des marxistischen Philosophen L. Kolakowsky⁷⁹ in diese Richtung; er sieht im gegenwärtigen Christentum die Gefahr, daß die Wirklichkeit des Bösen nicht ernst genug genommen werde. Ähnlich fällt auch das Urteil von E. Bloch⁸⁰ aus. Gerade auf ihre Stimmen wird in der theologischen Literatur von den verschiedensten Autoren auffallend gleichbleibend Bezug genommen. Hinter die Analyse dieser beiden marxistischen Philosophen wie auch hinter das erwähnte Wort des Bischofs von Würzburg dürfen weder die theologische Diskussion noch die pastorale Praxis zurück.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Gespräch mit dem Teufel, München 1977.

⁸⁰ Atheismus im Christentum (= Gesamtausgabe XIV), Frankfurt 1968, 318—327.

Überlegungen zum Religionsbegriff des Religionsunterrichts¹

Nach der Feststellung zahlreicher Religionspädagogen ist bei der Jugend ein starkes Bedürfnis nach Religion vorhanden². Diese Feststellung korrespondiert mit einer zu dieser Frage durchgeführten Erhebung³ wie auch mit der Erfahrung der Religionslehrer vor Ort.

Trotz dieser grundsätzlichen Bereitschaft für Religion klagen viele Religionslehrer über Desinteresse, Unmotiviertheit, Lernverweigerung der Schüler sowie über die Unbeliebtheit ihres Fachs⁴.

¹ Siehe dazu: H. GÖPFERT, Paul Tillichs Religionsbegriff und die Folgen für die Didaktik des Religionsunterrichts, in: *rhs* 16 (1973) 14–24; ders., Religionsunterricht und weltanschauliche Pluralität, Stuttgart–München 1974, 132–144; E. FEIL, Zur Problematik der gegenwärtigen Renaissance des Religionsbegriffs, in: *StdZ* 99 (1974) 292. Band, 672–688; ders., Einerlei oder zweierlei Religionsbegriff — oder: „Die Kunst, es nicht gewesen zu sein?“ in: *KatBl* 100 (1975) 692–694; G. BAUDLER, Einerlei oder zweierlei Religionsbegriff? — Die Frage sachlich verstanden, in: *KatBl* 100 (1975) 694–701; ders., Religion und Glaube oder das Problem einer mehrperspektivischen Theologie, in: *KatBl* 100 (1975) 26–36; H. RÖER, Tillichs Religionsbegriff im Zwielicht, in: *KatBl* 101 (1976) 341–346; M. GREB, Didaktik des Religionsunterrichts für Zehn- bis Zwölfjährige, Monographien Pädagogik Bd. 10, Kronberg/Ts. 1977; W. JENTSCH, Der Einfluß Tillichs auf die Religionspädagogik der Gegenwart, in: *Der evangelische Erzieher* 22 (1970) 345–364.

² Siehe dazu: S. VIERZIG, Das Bedürfnis nach Religion, in: N. SCHNEIDER (Hrsg.), *Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte*, Hamburg–München 1971, 23–32; K. E. NIPKOW, Religionspädagogik und Religionsunterricht in der Gegenwart, in: *KatBl* 94 (1969) 29; R. GOLDMANN, Vorfelder des Glaubens, Neukirchen-Vluyn 1972, 48 und 57; H. RAUSCHENBERGER, Die verdrängte Religion. Pädagogisches über gesellschaftliche Hintergründe. Manuskript eines Vortrages vom 30. August 1970, 9.30 bis 10 Uhr im WDR, 16.

³ Eine vom evangelischen und katholischen Buchhandel veranlaßte Erhebung stellte gerade ein steigendes Interesse an religiösen Fragen fest. Siehe dazu: *Religiöses Buch und christlicher Buchhandel*. Manuskriptdruck, Allensbach 1968.

⁴ So zeigt eine Untersuchung, die vom Arbeitskreis für katholische Schulen angeregt und an 36 katholischen und zwölf staatlichen Gymnasien durchgeführt wurde: Religion nimmt den vorletzten Platz in der Beliebtheitsskala aller Schulfächer ein, an Unbeliebtheit nur noch von Latein übertroffen (siehe A. MOCK [Hrsg.], *Einstellungen zum Religionsunterricht*, Köln 1968, 22). Vgl. auch N. HAVERS, *Der Religionsunterricht — Analysen eines unbeliebten Faches*, München 1972; Havers stellt in seiner empirischen Untersuchung fest, daß über 90 Prozent der Schüler den Religionsunterricht für unwich-

Was ist nun die Religion des Religionsunterrichts, der von den Schülern häufig so negativ beurteilt wird, obwohl sie ein starkes Bedürfnis nach Religion haben?

Es ist die Frage nach der Verwendung und der Bedeutung des Religionsbegriffs im gegenwärtigen Religionsunterricht und damit auch in seiner ihm zugeordneten Handlungswissenschaft, der Religionspädagogik.

1 *Zur Entdeckung des Religionsbegriffs in der Religionspädagogik*

Noch vor wenigen Jahren ging man in der katholischen Religionspädagogik davon aus, daß der „Schulkatechet“ Vertreter der Gemeinde ist, in deren Glauben, Gottesdienst, Gemeinschaftsleben und Apostolat er die Heranwachsenden einführen und einüben soll. Als Hauptaufgaben des Religionsunterrichts werden im 1967er Rahmenplan benannt: „die Führung zum lebendigen Glauben, zur Gottes- und Nächstenliebe, die Anleitung zur Mitfeier der Liturgie, vor allem der Eucharistie, zum Gebet und zur Meditation, die Gewissensbildung, verbunden mit der Erziehung zur Umkehr und zum rechten Empfang des Bußsakramentes“⁵. Der zitierte Plan weist einen eindeutig kerygmatisch orientierten Religionsunterricht auf⁶.

Auch im evangelischen Bereich war die Maxime vorherrschend, die Verkündigung müsse an die Stelle einer schulischen Veranstaltung treten. Man sprach von der „Kirche in der Schule“, die allein vom „Wort Gottes“ auszugehen habe⁷. Diese Konzeption fand vor allem in der dialektischen Theologie Karl Barths ihre theologische Begründung⁸.

Überraschend schnell ist das Pendel zurückgeschlagen, weil ein so konzipierter Religionsunterricht in beiden Konfessionen — Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre trat das zutage — in die Krise geraten ist⁹. Weithin wird nun in

tiger als die meisten anderen Fächer halten (ebd. 136). Siehe auch W. PRAWDZIK, *Der Religionsunterricht im Urteil der Hauptschüler*, Zürich 1973, und K. PREYER, *Der Religionsunterricht in der Einschätzung der Hauptschüler*, Donauwörth 1972.

⁵ Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1. bis 10. Schuljahr, 1967 von der Deutschen Bischofskonferenz gebilligt und eingeführt, München 1967, 13.

⁶ Vgl. H. FOX, *Ethik als Alternative zum Religionsunterricht*, Trier 1977, 6—7.

⁷ Siehe dazu E. FEIL, *Zur Problematik der gegenwärtigen Renaissance des Religionsbegriffs*, a. a. O. 672.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Die eigentliche und tiefste Ursache für die Krise des Religionsunterrichts wird in dem Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“ aufgezeigt: „Die schwierige Situation des Religionsunterrichts in der Schule hat ihre tiefste Ursache in dem

der katholischen und evangelischen Religionspädagogik — hier noch extremer — die These vertreten, daß Religionsunterricht „Unterricht in der Schule“ und keine Verkündigung sei. Der Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“ zieht daraus die Konsequenz, wenn er zwischen schulischem Religionsunterricht und Katechese in der Gemeinde unterscheidet und beide für unerläßlich hält¹⁰. Die neue Konzeption des Religionsunterrichts, der curricular strukturiert ist¹¹, als ordentliches Lehrfach auch von der Schule her begründet werden soll und große Offenheit aufweist, in dem es um ein Angebot von Sinndeutung geht mit der Ermunterung, den Glauben zu ergreifen, der „im Rahmen der Schule Probleme des Lebens (aufgreift) und zeigt, welche Antworten aus christlichem Glauben möglich sind¹²“, der so gestaltet sein muß, daß auch der ungläubige Schüler mit Gewinn an ihm teilnehmen kann, beruht auf einer Religionspädagogik, die häufig den Religionsbegriff Tillichs in verschiedener Akzentuierung verwendet. Ausgehend von der evangelischen Religionspädagogik, in der das Zurückdrängen der auf Karl Barth fußenden „Evangelischen Unterweisung¹³“ und die Rezeption des Tillichschen Religionsbegriffs als Versuch verstanden wird, „die Engführung bzw. Einseitigkeit der dialektischen Theologie Karl Barths mit der Theologie Paul Tillichs überwinden zu wollen¹⁴“, gewann Tillichs Religionsbegriff seit etwa zehn Jahren auch in der katholischen Religionspädagogik zunehmend an Boden. Eine solche Entwicklung ist verständlich. Die überall konstatierte Krise des Religionsunterrichts, die ja zum Teil in ihm selbst ihren Grund hatte und zu einer Neuorientierung drängte, führte dazu, daß sich die Religionspädagogik vorrangig mit dem Religionsbegriff beschäftigte — der bislang im katholischen Bereich unbestrittene Religionsbegriff schien als Grundlage für einen offenen Religions-

Spannungsverhältnis, das besteht zwischen einem schulischen Unterricht in einer weltanschaulichen pluralen und teilweise indifferenten Gesellschaft und einer Katechese, die gläubige oder glaubenswillige Schüler voraussetzt oder anstrebt. Es scheint so, als müsse der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule entweder darauf verzichten, Glaubensunterweisung zu sein, oder darauf, als ordentliches Lehrfach zu gelten.“ (Der Religionsunterricht in der Schule 1, zit. n. Gemeinsame Synode, Freiburg—Basel—Wien 1976, 123.)

¹⁰ Siehe Beschluß: Der Religionsunterricht in der Schule 1.4, in: Gemeinsame Synode, a. a. O. 130 f.

¹¹ Siehe dazu H. Fox, Merkmale bzw. Kriterien für einen curricular strukturierten Religionsunterricht und ihre kritische Würdigung, in: Trierer Theologische Zeitschrift 86 (1977) 55—69.

¹² H. Fox, Ethik als Alternative zum Religionsunterricht, a. a. O. 240.

¹³ Initiiert wurde dieses „Zurückdrängen“ durch Autoren wie M. Stallmann, H. Stock und G. Otto; unter „Evangelischer Unterweisung“ versteht man in diesem Zusammenhang eine vom Wort Gottes ausgehende Verkündigung auch im Bereich der Schule.

¹⁴ E. Feil, Zur Problematik der gegenwärtigen Renaissance des Religionsbegriffs, a. a. O. 673.

unterricht ungenügend zu sein¹⁵ — und in Tillichs Religionsbegriff, der in der evangelischen Religionspädagogik weitgehend rezipiert war, eine gute Möglichkeit sah, der Situation vieler Schüler, die sich kaum noch an eine Kirche gebunden fühlten, eher gerecht zu werden.

Ob der Weg des Rekurrerens auf den Tillichschen Religionsbegriff ein wirklicher Gewinn für die katholische Religionspädagogik darstellt, ob und unter welchen Voraussetzungen er zu verantworten ist und ob er der Entfaltung eines pädagogisch und religionspädagogisch legitimen Religionsbegriffs dient, muß näherhin untersucht werden.

2 *Der Religionsbegriff Paul Tillichs*

2.1 Was ist Religion?

Bis in die jüngste Vergangenheit hinein hat niemand theologisch bzw. (religions-)philosophisch — bei Tillich ist es im Grund dasselbe — so häufig und nachhaltig von Religion gesprochen wie Tillich, Nicht nur in den frühen religionsphilosophischen Schriften, sondern auch in Schriften nach dem Zweiten Weltkrieg wurde das Thema Religion beibehalten.

Die Religion selbst ist bei Tillich „Richtung auf das Unbedingte¹⁶“ oder wie es synonym heißen kann „Richtung des Geistes auf den unbedingten Sinn¹⁷“.

In späteren Schriften wird diese Grundaussage der Religionsphilosophie über die Religion wiederholt, aber in vielen Wendungen variiert. So wird Religion verstanden als „Zustand des Ergriffenseins von einem letzten Anliegen, ... das in sich selbst die Antwort auf die Frage nach dem Sinn unseres Lebens enthält¹⁸“. Es ist das Anliegen, „das alle anderen Anliegen zu bloß vorläufigen macht¹⁹“ und

¹⁵ Religion im Religionsunterricht bedeutet nach traditionellem katholischem Verständnis die Beschäftigung mit der von Gott geoffenbarten Wahrheit, die „als Glaubensgut der Kirche dargeboten werden muß“ (Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht in der Volksschule, Paderborn 1925, 8). „Religion“ ist hier also identisch mit der katholischen Konfession. Im Religionsunterricht soll den Kindern „eine dauernde Willensbereitschaft zur Führung eines katholischen Lebens“ mitgegeben werden (ebd. 129). Die Bestimmung der Religion als „ordo hominis ad Deum“ durch den Aquinaten (S. th. 2 II q.81 a.1) und ihre Beschreibung durch seine These, daß alle, die nach dem letzten transzendenten Grund und Ziel der Welt fragen, damit den Namen Gott verbinden (S. th. I q.1 a.2), wird im traditionellen katholischen Religionsunterricht auf das Christentum, speziell auf den katholischen Glauben hin ausgelegt. Dem katholischen Religionsunterricht lag also ein enges Religionsverständnis zugrunde.

¹⁶ Siehe P. TILlich, Religionsphilosophie, in: Gesammelte Werke, Bd. I, Stuttgart 1959, 329.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ P. TILlich, Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, in: Gesammelte Werke, Bd. V, Stuttgart 1964, 52 f.

¹⁹ Ebd.

dessen Inhalt häufig Gott genannt wird²⁰. Religion wird weiterhin bestimmt als „das Ergriffensein von dem Unbedingten²¹“, als „das Unbedingte“, „das, was dem Leben seinen Sinn gibt²²“, als eine „Funktion des menschlichen Geistes²³“, näherhin als „die Dimension der Tiefe in allen Funktionen des menschlichen Geisteslebens²⁴“, als „die Tiefendimension“, „die Dimension der Tiefe in der Totalität des menschlichen Geistes²⁵“. Schließlich wird von der Religion gesagt, sie sei „im weitesten und tiefsten Sinn des Wortes das, was uns unbedingt angeht²⁶“.

Besonders hervorzuheben ist das Bemühen Tillichs, die Relation zwischen Glaube und Welt, zwischen Religion und Kultur zu bestimmen, wobei bei ihm die Einheit von Religion und Kultur und die Überwindung der Differenz von Glaube und Welt deutlich wird²⁷.

Es liegt auf der Hand, daß in der Grundaussage Tillichs über die Religion mit ihren vielen Variationen für die Religionspädagogik hinreichende Anknüpfungsmöglichkeiten gegeben waren. Insbesondere haben zahlreiche Religionspädagogen in der Formel „Religion ist das, was uns unbedingt angeht“ eine solche Anknüpfungsmöglichkeit gesehen.

Eine weitere häufig benutzte Anknüpfungsmöglichkeit für die Religionspädagogik besteht in der Aussage Tillichs: „Viele Menschen sind von etwas ergriffen, was sie unbedingt angeht; aber sie fühlen sich jeder konkreten Religion fern, gerade weil sie die Frage nach dem Sinn ihres Lebens ernst nehmen. Sie glauben, daß ihr tiefstes Anliegen in den vorhandenen Religionen nicht zum Ausdruck gebracht wird, und so lehnen sie die Religion ab „aus Religion²⁸“.

Natürlich ist der Begriff „Religion“ hier dialektisch eingesetzt. Einmal wird Religion verstanden als konkrete Religion, als Kultgemeinschaft, „in deren Symbolen und Einrichtungen das religiöse Anliegen des Menschen Gestalt gewonnen

²⁰ Ebd. 53.

²¹ P. TILlich, Die Frage nach der Zukunft der Religion, in: Gesammelte Werke, Bd. V, Stuttgart 1964, 32.

²² Ebd. 34.

²³ P. TILlich, Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes, in: Gesammelte Werke, Bd. V, Stuttgart 1964, 37.

²⁴ Ebd. 39.

²⁵ Ebd. 40.

²⁶ Ebd.

²⁷ „Die Einheit von Religion und Kultur als Einheit von unbedingtem Sinn-Gehalt und bedingter Sinn-Form ist das wesensmäßige Verhältnis beider.“ (P. TILlich, Religionsphilosophie, a. a. O. 330.) Dabei „(ist) die Kultur (...) Ausdrucksform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur“. (Ebd. 329.)

²⁸ P. TILlich, Die verlorene Dimension, in: Gesammelte Werke, Bd. V, Stuttgart 1964, 44.

hat²⁹. Bei der zweiten Verwendung ist Religion „die Dimension der Tiefe“, das „Ergriffensein von einem letzten, unbedingten Anliegen³⁰“.

2.2 Legitimation der Formel „Religion ist das, was uns unbedingt angeht“

In seinem Aufsatz „Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur“ wird die berühmte Formel „Religion ist das, was uns unbedingt angeht und was uns allein unbedingt angehen sollte“ aus dem großen Gebot „Du sollst den Herrn, Deinen Gott, liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen“ (5 Mose 6, 5) abgeleitet und legitimiert und der Gott dieser Tradition als „der Name für den Inhalt dessen, was uns unbedingt angeht“, genannt³¹. Wenn das, „was uns unbedingt angeht“, der Gott ist, „der in Jesus dem Christus offenbar wurde“, dann ist Jesus Christus, in dem sich Gott ereignet, uns zum Ereignis wird, „der wahre Gegenstand eines letzten und unbedingten Anliegens³²“. „Er ist der Maßstab für alle anderen Götter, die an ihm gemessen nicht Gegenstand des letzten und unbedingten Anliegens sein können³³.“

Baudler betont mit Recht, daß diese einzelnen Stellen aus Tillichs umfangreichen Werk „nicht verdecken wollen und nicht verdecken sollen, daß (er) im ganzen gesehen dialektisch vom religiösen Inhalt redet und mehrfach zum Ausdruck bringt, daß man nicht angemessen vom ‚Gegenstand der Religion‘ reden kann, ohne gleichzeitig seinen Gegenstandscharakter zu verneinen³⁴“. So umschreibt Tillich Gott, „der in Jesus dem Christus offenbar wurde“, im allgemeinen in der bekannten und vielzitierten, „abstrakt anmutenden existential-ontologischen Weise³⁵“, weil er verhindern will, daß dieser Gott Gegenstandscharakter erhält, zum Objekt menschlichen Denkens und Sprechens wird. Es ist durchaus gut biblisch, Gott immer als Gott für uns, für die Menschen zu sehen, als das eben, was uns unbedingt angeht. Damit wird deutlich, daß der formale und abstrakte Begriff des „Unbedingten“ bei Tillich durchaus konkret gefüllt ist. „Tillich weiß, daß das Unbedingte uns nur dann angehen kann, wenn es in konkreter Verkörperung erscheint³⁶.“

Ob dieser Ansatz im Denken Tillichs entschieden genug durchgehalten wird, ist eine andere Frage. Er ist zumindest vorhanden; es kann darum nicht falsch

²⁹ Ebd.

³⁰ Siehe ebd.

³¹ Siehe dazu: P. TILlich, Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur, in: Gesammelte Werke, Bd. IX, Stuttgart 1967, 100.

³² Siehe ebd.

³³ Ebd.

³⁴ G. BAUDLER, Einerlei oder zweierlei Religionsbegriff? — Die Frage sachlich verstanden, a. a. O. 697.

³⁵ Ebd.

³⁶ H. HAMMANS, Neue Religion im Religionsunterricht? Fragen an die Systematische Theologie, in: Zeitschrift für Katholische Theologie, Heft 1—2 (1975) 158.

sein, den Aspekt, in dem Tillich „das Ergriffensein vom Gott der jüdisch-christlichen Offenbarung als Grund und Ursprung seines religionstheologischen Denkens“³⁷ zum Ausdruck bringt, für die Religionspädagogik nutzbar zu machen.

- 3 *Der Rekurs auf den Tillichschen Religionsbegriff bei Hubertus Halbfas, Siegfried Vierzig, anderen Religionspädagogen sowie im Synodentext „Der Religionsunterricht in der Schule“*

3.1 Der Ansatz von Hubertus Halbfas

Halbfas übernimmt als einer der ersten in der katholischen Religionspädagogik den Religionsbegriff Tillichs. Im Gegensatz zu anderen, die dies auch tun, grenzt er ihn jedoch ab und begründet ihn klar.

Religion erschöpft sich bei ihm weder in der Bindung an konfessionell bestimmte Glaubensvorstellungen noch in Riten und Gottesdiensten, sondern „Religion ist im weitesten Sinn des Wortes das, was uns unbedingt angeht (Paul Tillich)³⁸“, was unser „Denken und Handeln bestimmt“, woran der Mensch „sein Herz hängt“. Damit ist der Mensch „in all seinen sinnhaften Fähigkeiten angesprochen und nicht auf Dogmen, Kulte, Gesetze und Institutionen eingengt“³⁹.

Religiosität wird verstanden „als Ergriffensein von dem, was uns mit letztem Ernst angeht; religiös heißt dann, die Frage nach dem tragenden Sinn unseres Lebens stellen“⁴⁰.

Das Entscheidende dieser Position ist nicht der Besitz von Antworten, obwohl der Mensch Antworten und Sicherheit braucht, sondern das Betroffensein von der Frage nach dem, „was in dieser Welt trägt und leben hilft“⁴¹.

Religion umfaßt nach Halbfas alle Bereiche, die sich mit Wert- und Sinnfragen beschäftigen; sie darf nicht nur auf institutionell festgelegte Formen beschränkt bleiben. Sie ist „jede Form vollzogener Religiosität“⁴². Diese Religiosität hat bei ihm ontischen Charakter, der den Menschen „als homo religiosus schlechthin“ qualifiziert⁴³.

³⁷ G. BAUDLER, Einerlei oder zweierlei Religionsbegriff? — Die Frage sachlich verstanden, a. a. O. 698.

³⁸ H. HALBFAS, Revision der religiösen Erziehung, in: Informationen zum Religionsunterricht 4 (1972), Teil I, 4.

³⁹ Ebd. 5.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Siehe auch: M. GREB, Didaktik des Religionsunterrichts für Zehn- bis Zwölfjährige, a. a. O. 38.

⁴² H. HALBFAS, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf—Stuttgart 1970, 28.

⁴³ Ebd.

Zu einem Curriculum-Inhalt „Religion“ gehören nach Halbfas — das ergibt sich aus seinem weiten Religionsbegriff — alle nur denkbaren religiösen Erscheinungsformen, „einerlei welcher Wertigkeit also: die vergangenen und gegenwärtigen Religionen der Menschheit, deren Strukturen und Glaubenssysteme, aber auch alle Weltanschauungen oder politischen Ideologien, welche die geschichtlichen Religionen ablösen oder ersetzen können; weiterhin Mythen, Mythologien und Glaubensinhalte jeder Art, vom Aberglauben über Magie bis zu den unzähligen Deutungs- und Gestaltungsformen, mit denen Menschen die Welt und die irrationalen Erfahrungen des eigenen Lebens zu beantworten und zu bewältigen suchen“⁴⁴.

Halbfas sieht die unterrichtlich dergestalt behandelte Religion als Voraussetzung für die christliche Glaubensbotschaft an. Der Halbfasschen Position gegenüber ist kritisch zu vermerken, daß in ihr alles, was mit der Sinnfrage zu tun hat, als „religiös“ qualifiziert wird. Selbst radikale Religionskritiker, die von der Aufgabe ergriffen und erfüllt sind — sei es aus Erfahrung und gelebter Überzeugung oder aus welchen Gründen auch immer —, die Auflösung und Vernichtung aller Religionen konsequent zu betreiben, sind davon betroffen, aber auch solche, denen alles Religiöse gleichgültig ist, die jedoch den letzten Sinn ihres Lebens in der Bindung an etwas anderes entdecken. Nach Halbfas ist ein areligiöser Standpunkt nicht möglich. Religion ist für ihn nicht negierbar; selbst Atheisten — ob sie wollen oder nicht — werden im Sinne der Religion vereinnahmt. Darum — aber auch aus anderen Gründen, die in diesem Zusammenhang nicht interessieren — ist sein Religionsbegriff, der die Position Tillichs insofern ausweitet, als er nicht aus dem großen Gebot (5 Mose 6, 5) abgeleitet und legitimiert wird, für die Erarbeitung einer religionspädagogischen Konzeption des Religionsunterrichts völlig unzulänglich.

3.2 Die Definition Siegfried Vierzigs

Siegfried Vierzig definiert Religion als „Wirkungseinheit von Deutungen und Wertungen, an denen der Mensch Rückhalt findet, wenn es um das Ganze und Letzte von Welt und Leben geht, um Heil, Unheil, Tod und Leben“⁴⁵. Er fährt dann fort: „Bei der unausgesetzten Bedrohtheit, der immer neuen Störung und Zerstörung von Leben und Lebensgütern bedarf jeder Mensch eines solchen Rückhalts, so daß behauptet werden kann, daß ein Mensch ohne irgendeine Form von Religion nicht vorstellbar sei“⁴⁶.

⁴⁴ H. HALBFAS, *Aufklärung und Widerstand*, Stuttgart—Düsseldorf 1971, 92.

⁴⁵ S. VIERZIG, *Zur Diskussion: Lernziele des Religionsunterrichts*, in: *informationen* 1970, Heft 1/2, 10.

⁴⁶ Ebd.

Wie kommt Vierzig zu diesem Religionsbegriff? Er greift auf die Theologie Tillichs zurück in der Meinung, daß diese „ein Verständnis der religiösen Bildung eröffnen“ kann⁴⁷. Religion gibt nach Vierzig über eine wesenhafte Struktur des Menschen Auskunft, sie ist „eine Struktur des Seins“⁴⁸. „Religion ist das Ergriffen-sein von dem, was unbedingt angeht“⁴⁹. „Das unbedingt Angehende entscheidet über Sein und Nichtsein, bedroht das Ganze der menschlichen Wirklichkeit und entscheidet so über die letzte Bestimmung jenseits aller Zufälligkeiten der Existenz“⁵⁰.

Die Frage nach dem Unbedingten hat einen vierfachen Aspekt⁵¹, der im Religionsunterricht deutlich werden muß. Es sind: Die Frage nach der Wahrheit, die Frage nach dem Guten, die Frage nach dem Sinn, die Frage nach der Zukunft. „Gegenstand der religiösen Bildung sind demnach die Themen gegenwärtiger Wirklichkeit . . . unter der Frage nach dem, was unbedingt angeht“⁵². So werden auch bei Vierzig durch seinen Religionsbegriff alle letzten Wertungen religiös gedeutet.

Bei Vierzig wird das aufklärerische Bemühen deutlich, einen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus, wo es um Religion geht, jenseits einer konkreten religiösen Entscheidung argumentiert werden kann. Das zeigt sich besonders in seinem Globalziel des Religionsunterrichts. „Globalziel des Religionsunterrichts ist die Fähigkeit, die religiöse Frage in den jeweiligen Entscheidungs- und Konfliktsituationen zu stellen und in Auseinandersetzung mit vorgegebenen Antworten religiöser und weltanschaulicher Traditionen, vornehmlich der biblischen Botschaft, zu einer eigenen Antwort zu kommen“⁵³.

Vierzig verfällt hier — inspiriert durch Tillich — der irrigen Auffassung, man könne in „jeweiligen Entscheidungs- und Konfliktsituationen“ die religiöse Frage objektiv stellen, um von da aus „die vorgegebenen Antworten religiöser und weltanschaulicher Traditionen“ kritisch zu sichten, zu prüfen, zu befragen und in der „Auseinandersetzung“ mit diesen vorgegebenen Antworten „zu einer eigenen Antwort zu kommen“. Baudler stellt dazu fest: „Der Religionsbegriff Paul Tillichs wird hier einseitig existential-ontologisch verstanden und so tatsächlich in der aufklärerischen Tendenz verwendet, Religion und religiöses Verhalten von jenen

⁴⁷ S. VIERZIG, Zur Theorie der „religiösen Bildung“, in: H. HEINEMANN, G. STACHEL, S. VIERZIG, Lernziele und Religionsunterricht. Grundsätzliche Überlegungen und Modelle lernzielorientierten Unterrichts, Zürich—Einsiedeln—Köln, 1970, 18.

⁴⁸ Ebd. 19.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd. 20—21.

⁵² Ebd. 21 f.

⁵³ S. VIERZIG / E. KREIS, Lernziele des Religionsunterrichts. Versuch einer Systematisierung, in: Lernziele und Religionsunterricht, a. a. O. 61.

historischen Zufälligkeiten unabhängig zu machen, die nicht aus einem allgemeinen System der Vernunft ableitbar sind und deshalb nur im Akt des Glaubens eine transzendente Bedeutung gewinnen können⁵⁴.

Konsequent weitergeführt muß dieser Ansatz dazu führen, den Religionsunterricht der Religionswissenschaft (statt bisher der Theologie) als Bezugswissenschaft zuzuordnen und ihn im Sinne von „Religionskunde“ oder „Sachkunde Religion“ zu konzipieren. Halbfas hat diese Konsequenz gezogen⁵⁵. Damit ist natürlich auch die Trennung von Kirche und Religionsunterricht vorprogrammiert.

3.3 Interpretation Tillichischer Theologie durch andere Religionspädagogen

Die von Religionspädagogen wie Halbfas und Vierzig bevorzugte auf Tillich fußende weite Fassung des Religionsbegriffs⁵⁶ schließt alle Weltanschauungen ein. Wenn er auch meist in bezug auf Transzendenz gesehen wird, so werden dennoch auch atheistische Glaubens- und Wertsysteme von ihm umschlossen. Peter Biehl bezieht das, „was uns unbedingt angeht (Tillich)“ auf Gott⁵⁷, Botho Herrmann auf den Glauben⁵⁸. Herrmann scheint den Religionsbegriff — so in seinem Aufsatz „Das ‚Eigentliche‘ im Religionsunterricht. Sieben Thesen zur Stellungnahme —“ einerseits im traditionellen, anderseits im Sinne Tillichs zu verwenden⁵⁹.

In eine andere Richtung weisend erfolgt die Anknüpfung an den Tillichischen Religionsbegriff bei Feifel. Er weist darauf hin, daß Tillichs ontologisches Religionsverständnis heute oft unzulässig verkürzt wird, „indem verschwiegen wird, was er das ‚prophetische Prinzip‘ nennt⁶⁰“. „Danach geschieht Glaube zwar immer schon dort, wo der Mensch wahrhaft vom Unbedingten ergriffen wird. Christ-

⁵⁴ G. BAUDLER, Einerlei oder zweierlei Religionsbegriff? — Die Frage sachlich verstanden, a. a. O. 696.

⁵⁵ Siehe dazu H. HALBFAS, Aufklärung und Widerstand, a. a. O. 107; Halbfas übernimmt hier im wesentlichen die Globalzielbestimmung Vierzigs und führt dessen Ansatz konsequent weiter.

⁵⁶ Ob Vierzig und andere die Tillichische Religionsauffassung angemessen wiedergeben und ob Tillich Religion und Religiosität wirklich so offen verstanden wissen wollte, ist fraglich, zumal er sie in unmittelbarem Verhältnis zu Gott sieht.

⁵⁷ P. BIEHL, Der Religionsunterricht in der Hauptschule. Erwägungen zum Problem des fächerübergreifenden Unterrichts, in: K. WEGENAST, Religionsunterricht — wohin?, Gütersloh 1971, 279.

⁵⁸ B. HERRMANN, Befreiter Religionsunterricht, in: K. WEGENAST, Religionsunterricht — wohin?, a. a. O. 209 u. a.

⁵⁹ Vgl. B. HERRMANN, Das „Eigentliche“ im Religionsunterricht. Sieben Thesen zur Stellungnahme, in: Informationen zum Religionsunterricht 1 (1972) 10—13.

⁶⁰ E. FEIFEL, Grundlegung der Religionspädagogik im Religionsbegriff, in: Handbuch der Religionspädagogik (Hrsg.: E. FEIFEL, R. LEUENBERGER, G. STACHEL, K. WEGENAST), Bd. 1, Gütersloh, Zürich 1973, 40.

licher Glaube aber ist rückgebunden an das Korrelationskriterium, an die dialektische ‚Einheit von Abhängigkeit und Unabhängigkeit zwischen existentiellen Fragen und theologischen Antworten‘⁶¹.“

Die religiöse Frage kann nach diesem Verständnis nicht unabhängig vom christlichen Glauben bearbeitet und gestellt werden und ist damit auch der Kritik dieser Glaubenstradition nicht entzogen. Feifel — das gilt wohl für alle Autoren des Handbuchs der Religionspädagogik — verwendet den Religionsbegriff Tillichs anders als Halbfas und Vierzig. Hier entsteht natürlich die Frage, wer sich zu Recht auf Tillich beruft und wer nur ein verkürztes Verständnis des Tillichschen Religionsbegriffs rezipiert. Die in diesem Beitrag unter 2.2 gemachten Ausführungen (Legitimation der Formel „Religion ist das, was uns unbedingt angeht“) deuten auf jeden Fall darauf hin, daß sich Feifels Konzept aus der Tillichschen Religionsphilosophie konzipieren läßt.

3.4 Die Tillichsche Konzeption und der Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“

Im Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“ wird im Abschnitt „Religionsunterricht aus pädagogischer Sicht“ (2.3) Religion als „Weltdeutung‘ oder ‚Sinnggebung‘ durch Transzendenzbezug“ verstanden⁶², um nach der Aufzählung einzelner Themen im Rahmen der Sinnfrage (so z. B. Zeugung — Geburt — Tod — Hoffnung — Liebe — Freundschaft — Angst — Glück — Schuld — Vergebung — Leid — Zufall — Vertrauen — Verantwortung — Sorge — Scheitern — Spiel — Ekstase — Rausch — Fest — Gottesdienst — Gebet — Unterprivilegierung — Armut — Hunger — Krieg — Frieden — Gerechtigkeit — Fortschritt — Zukunft) resümierend festzustellen: „Die ganze Tagesordnung der Welt kann in diesem Sinne ‚unbedingt angehen‘ und bedingungslos herausfordern. Die ‚religiöse‘ Dimension solcher Situationen und Erfahrungen ausklammern, hieße den Menschen verkümmern lassen“⁶³.

Hinter dieser Charakterisierung verbirgt sich ohne Zweifel der Religionsbegriff Tillichs, worauf auch Ernst Feil hinweist⁶⁴.

4 *Entfaltung eines religionspädagogisch legitimen Religionsbegriffs*

Religionspädagogen, die eine Konzeption des Religionsunterrichts im Sinne Vierzigs oder Halbfas vertreten, müssen sich die Frage stellen, ob die Anknüpfung am Religionsbegriff Paul Tillichs in dieser Konzeption möglich und ange-

⁶¹ Ebd.

⁶² Synodenbeschluß: „Der Religionsunterricht in der Schule“ 2, 3, in: Gemeinsame Synode, a. a. O. 132.

⁶³ Ebd. 134.

⁶⁴ Siehe E. FEIL, Zur Problematik der gegenwärtigen Renaissance des Religionsbegriffs, a. a. O. 689.

messen ist. Geht man davon aus, was Benktson und Jentsch über Tillich ausführen, dann ist bei ihm das „was unbedingt angeht“ inhaltlich genau gefüllt, weswegen die Rezeption dieser Formel eine Vorentscheidung für den christlichen Glauben als der „echten“, „wahren“ Religion voraussetzt⁶⁵. Gerade hier ist m. E. der Anknüpfungspunkt für einen Religionsbegriff gegeben, der die notwendige Weite und Offenheit aufweist, aber dennoch religionspädagogisch beantwortet werden kann.

4.1 Kriterien für einen in der modernen Religionspädagogik brauchbaren Religionsbegriff

4.1.1 Weite und Offenheit

Religionsunterricht kann heute nicht mehr als „kirchliche Verkündigung in der Schule“, als „Einübung in den christlichen Glauben“, also als „innerkirchliches Handeln“, verstanden werden, weil ernstgenommen werden muß, „daß in der pluralistischen Gesellschaft christliche Gläubigkeit weder selbstverständlich noch unangefochten ist, sondern mit verschiedenen anderen Arten von Weltverständnis konkurrieren muß“⁶⁶. Es darf nicht mehr übersehen werden, daß ein Teil der Schüler nicht gläubig ist. Darum faßt der Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“ die aus der Zielrichtung des Religionsunterrichts resultierenden Aufgaben so, daß gläubige, zweifelnde wie ungläubige Schüler von ihnen angesprochen werden können⁶⁷. Auf der Grundlage des Synodentextes lassen sich Ziele und Aufgaben des Religionsunterrichts auch folgendermaßen formulieren:

- „— Der Religionsunterricht soll den Schüler befähigen, das eigene Leben in Ganzheit zu verstehen und anzunehmen sowie Gemeinschaft zu erleben und zu gestalten.
- Er soll gründliche Kenntnisse über die wichtigsten Religionen und Weltanschauungen, insbesondere das Christentum, vermitteln und zur kritischen Auseinandersetzung mit ihnen und allen Vollzügen und Realisationsformen des Christentums anleiten.

⁶⁵ Siehe dazu: B.-E. BENKTSON, Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich. Arbeiten zur Theologie, Reihe 2, Bd. 9, aus dem Schwedischen von C. M. LYCKHAGE u. E. GOLDBACH, Stuttgart 1967, 94–98; W. JENTSCH, Der Einfluß Tillichs auf die Religionspädagogik der Gegenwart, in: Der Evangelische Erzieher, 22 (1970) 345–364.

⁶⁶ A. GLEISSNER, Religionsunterricht, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. V, Lexikon, hrsg. v. F. KLOSTERMANN, K. RAHNER u. H. SCHILD, Freiburg–Basel–Wien 1972, 466.

⁶⁷ Siehe dazu: „Der Religionsunterricht in der Schule“ 2.5.1, in: Gemeinsame Synode, a. a. O. 139–140.

- Er soll zur Einsicht in den Wert religiöser Fragen — insbesondere der Frage nach Gott — und Haltungen sowie der Fragen nach den sittlichen Normen des menschlichen Handelns führen.
- Er soll fähig machen, den Beitrag des christlichen Glaubens zur Gestaltung des Lebens zu erkennen und ermuntern, diesen Glauben zu ergreifen.
- Er soll eine verantwortbare Entscheidung für ein Bekenntnis ermöglichen.
- Er soll schließlich dazu anleiten, die Kirche in ihrem Wahrheitsanspruch zu sehen⁶⁸.

Ohne Zweifel kann auch der Schüler, der sich nicht für die christliche Position entscheiden kann, der sich vielleicht als Atheist bezeichnet, aus einem so gearteten Religionsunterricht Nutzen ziehen.

Ein Religionsunterricht, der gläubige, zweifelnde und ungläubige Schüler im Blick hat, der sich auf die beschriebene Zielsetzung einläßt, kann nicht mehr auf einem eng normativen Religionsverständnis verharren. Er braucht einen Religionsbegriff, der so weit und offen ist, „daß er auch noch jenem Menschen etwas sagt, der sich nicht zum expliziten christlichen Glauben entschließen will⁶⁹“. Es ist sicher schwierig, einen solchen Begriff zu finden.

4.1.2 Verwurzelung in der christlichen Tradition

Neben der notwendigen Weite muß ein für den Religionsunterricht brauchbarer Religionsbegriff auch in der christlichen Tradition verwurzelt „und in seiner Bildung von der christlichen Offenbarung angestoßen (sein)⁷⁰“. Dieses „Basieren“ und „Angestoßensein“ heißt doch, Religion von der Menschwerdung des Wortes Gottes her zu deuten und zu verstehen. Näherhin will das besagen: Religion hat ein kategoriales und ein transzendentes Moment an sich, ein greifbares, institutionelles, ausgesagtes, leibhaftiges — es gehört nach christlichem Religionsverständnis wesentlich zur Religion — und eins, das über sich auf das unergründliche Geheimnis, auf das Unbedingte, Sinngebende, auf Gott, hinausweist. Beide unvermischbaren Seiten der Religion sind seit der Menschwerdung Gottes unlöslich beisammen⁷¹. So kann nach christlicher Auffassung „Religion“ überhaupt nur vom Christentum her richtig verstanden und gedeutet werden.

4.2 Die Brauchbarkeit der Tillichschen Formel

Die gegenwärtige Religionspädagogik versucht die schwierige Aufgabe, einen hinreichend weiten und doch auf der christlichen Tradition basierenden Religionsbegriff zu finden, dadurch zu lösen, daß sie an den Religionsbegriff Tillichs an-

⁶⁸ H. FOX, Ethik als Alternative zum Religionsunterricht, a. a. O. 240.

⁶⁹ G. BAUDLER, Einerlei oder zweierlei Religionsbegriff? — Die Frage sachlich verstanden, a. a. O. 699.

⁷⁰ Ebd. 698.

⁷¹ Siehe dazu: K. RAHNER, Der Mann in der Kirche, in: Sendung und Gnade, Innsbruck—Wien—München 1959, 301 f.

knüpft. Das geschieht weitgehend im evangelischen wie im katholischen Bereich. Die Formel „Religion ist das, was uns unbedingt angeht“ weist die notwendige Weite auf und hat ihre Basis in der christlichen Tradition. Sie ist vor allem deshalb für die Religionspädagogik interessant, weil es in ihr um den Menschen geht, sofern er nach dem Sinn, nach dem Sinngebenden, nach dem Unbedingten fragt und weil in ihr vor allem der transzendente Aspekt der Religion angesprochen wird. Dieser kommt jedoch erst dann voll zum Tragen, wenn er sich im kategorialen Moment der Religion konkretisiert, ja inkarniert sieht und sich als unlösliche Seite des einen Ganzen versteht.

Wenn Religion hier nicht mehr nur in Relation zu den bestehenden Religionen begriffen wird, sondern als menschliches Existential, dann ist ihre transzendente Seite damit gemeint, die losgelöst von dem kategorialen Moment auf die Dauer zum Zerrbild echter Religiosität verkümmern muß. Nach der Benktsonschen Tillichdeutung ist die subjektive Religiosität des Menschen, „das Ergriffensein von dem, was unbedingt angeht“, auf die Verleiblichung im christlichen Glauben als der „wahren“ Religion verwiesen.

Für gläubige Schüler wird dieser Bezug sofort deutlich. Für sie ist das, „was uns unbedingt angeht“ im letzten Gott, der uns in Jesus Christus nahegekommen ist und uns durch ihn die soziale Dimension des Glaubens — als Gemeinde, als Kirche — eröffnet hat.

Der zweifelnde, erst recht der ungläubige Schüler, wird den Bezug zwischen dem, „was uns unbedingt angeht“ und dem christlichen Glauben nicht erkennen. Es mag sein, daß er, so paradox das klingen mag, „Religion“ (die kategoriale Seite ist hier gemeint) aus „Religion“ (das transzendente Moment ist angesprochen) ablehnt. Aber die auch in ihm aufbrechende Frage nach dem Sinn, das Vorstoßen in die Dimension der Tiefe unserer Existenz weist permanent auf die „wahre“ und „echte“ Religion hin.

Es sollte weiterhin bedacht werden, daß durch die Anknüpfung an Tillich die für den Religionsunterricht heute notwendige und durch die Zielfelderpläne intendierte Didaktik der Korrelation erleichtert wird, wonach es darum geht, im Religionsunterricht die ganze Vielfalt des menschlichen Daseins mit all seinen Lebensfragen, die gesamte menschliche Erfahrung, mit der Offenbarung zu verknüpfen.

Die Brauchbarkeit des Tillichschen Religionsbegriffs für die moderne Religionspädagogik ist — wenn man die gegenwärtige Konzeption des Religionsunterrichts bejaht — unbestritten. Freilich muß ganz klar unterschieden werden zwischen einer Verwendung des Begriffs, die in der Absicht erfolgt, voraussetzungslos und ohne Vorentscheidung argumentieren zu können und das Chri-

stentum zu einer unter vielen Konkretisierungen des religiösen Lebens werden zu lassen (Halbfas, Vierzig), und einem Gebrauch des Begriffs, der dem ungläubigen und glaubensentfremdeten Menschen unserer Tage die christliche Tradition als Hilfe zur Lebensbewältigung erschließen will.

Eine Anknüpfung an Tillich in diesem Sinn, bei Ablehnung einer voraussetzungslosen, abstrakt existential-ontologischen Interpretation wird der von den meisten katholischen und evangelischen Religionspädagogen befürworteten Verwendung eines weiten, anthropologischen Religionsbegriffs im Unterschied zu einem streng gefaßten normativen Glaubensbegriff gerecht.

Man sollte die Verwendung des Tillichschen Religionsbegriffs in der modernen Religionspädagogik nicht verdächtigen.

„Es ist eyn dach der frolicheit“

Eine unveröffentlichte moselfränkische Fassung der Weihnachtscantio „Dies est laetitiae“ aus einer Handschrift des 15. Jahrhunderts in der Bibliotheca Cusana

Unter den Weihnachtsliedern des Einheitsgesangbuches „Gotteslob“ findet sich als Nr. 137 das Lied „Tag an Glanz und Freuden groß“. Es handelt sich, was den Text betrifft, um eine zeitgenössische, von Frau Maria Luise Thurmair 1969 geschaffene, dreistrophige Neufassung des vorreformatorischen Weihnachtsliedes „Der Tag, der ist so freudenreich“¹. Dieses Kirchenlied ist seinerseits einer spätmittelalterlichen, lateinischen Cantio, dem „Dies est laetitiae“², nachgebildet.

Der Forschungsstand

Auf Grund der neuesten hymnologischen Forschungsergebnisse steht fest, daß das Weihnachtslied in seiner lateinischen Gestalt bereits im dritten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts gesungen wurde, und zwar in dem unweit von Lüneburg gelegenen, ehemaligen Zisterzienserinnenkonvent Medingen³. Aus den Altmedinger Weihnachtsorationalien⁴ erfahren wir, daß neben anderen geistlichen Liedern von den Zisterzienserinnen dieses Konvents während des nächtlichen Stundengebets von Weihnachten, also während der Christmette, die 6. und 7. Strophe („In

¹ Vgl. W. BÄUMKER, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen, 4 Bde. (4. Bd., hrsg. von J. GOTZEN), Freiburg i. Br. 1883–1911 (Nachdruck Hildesheim 1962) I Nr. 43. Martin Luther hatte eine so hohe Meinung von diesem Weihnachtslied, daß er geneigt war, in ihm ein Werk des Hl. Geistes zu sehen; vgl. J. JULIAN, Dictionary of Hymnology I (New York 1957) 294 f. (= Nachdruck der 2. Auflage 1907).

² Der Text bei PH. WACKERNAGEL, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts, 5 Bde., Leipzig 1864–1873, I Nr. 332–342; F. J. MONE, Lateinische Hymnen des Mittelalters, 3 Bde., Freiburg i. Br. 1853–1855, I Nr. 47.

³ Vgl. W. LIPPARDT, Die liturgische Funktion deutscher Kirchenlieder in den Klöstern Niedersächsischer Zisterzienserinnen des Mittelalters: ZkTh 94 (1972) 158–198, hier 165 f. 172–175. Die Auffassung, die Nürnberger Hs Leipzig 1305 (um 1400) enthalte die früheste Bezeugung der Cantio, ist durch den Beitrag Lippardts überholt; so noch H. HEINE, Die Melodien der Mainzer Gesangbücher in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (= QAmrhKG 23), Mainz 1975, 130.

⁴ Es handelt sich um in der Regel lateinisch abgefaßte, sich eng an die Liturgie der weihnachtlichen Festzeit anschließende Gebet- und Betrachtungsbücher für den privaten Gebrauch der Schwestern. Sie enthalten einen überraschend reichen Bestand an eingestreuten, z. T. mit Noten versehenen lateinischen und niederdeutschen Liedern.

obscurum nascitur“ und „Orbis, dum describitur“) gesungen wurden. Die 4. Strophe („Angelus pastoribus“) erklang am Ende einer auf die Laudes folgenden Krippenfeier zwischen Christmette und „Hirtenamt“. Die erste Strophe („Dies est laetitiae“) wurde in der Zweiten Vesper des Christtages angestimmt. Schließlich sang man am Abend, nach der Komplet, die 5. Strophe („Ut vitrum non laeditur“) mit dem für diesen Abendgottesdienst besonders passenden Lichtmotiv.

Muttersprachliche Fassungen der in Rede stehenden Cantio enthalten die Zisterzienserinnengebetbücher aus Norddeutschland nicht. Nach dem derzeitigen Stand der Forschung reichen die ältesten deutschen Texte nicht über die Schwelle des 15. Jahrhunderts zurück. Für die vorreformatorische Zeit hat J. Janota insgesamt neun Textzeugen für das muttersprachliche Pendant „Der Tag, der ist so freudenreich“ zusammenstellen können⁵. In der Regel umfassen diese Nachdichtungen lediglich vier oder fünf Strophen, deren Reihenfolge — wie übrigens auch die Strophenfolge des lateinischen Muttertextes — variiert⁶. Verschiedentlich ist die Cantio als lateinisch/deutsches Mischlied⁷ nachzuweisen. Dabei fällt auf, daß die jeweils auf die lateinische Strophe folgende volkssprachliche Strophe keine exakte Übersetzung der lateinischen Vorlage bietet⁸. Es gibt Berührungspunkte. Doch bewegen sich die nach der Melodie der lateinischen Cantio gesungenen muttersprachlichen Texte inhaltlich in ziemlicher Entfernung vom lateinischen Original. Keine der in der Sammlung von Ph. Wackernagel erfaßten deutschen Varianten stellt eine wirkliche Übersetzung des „Dies est laetitiae“ dar⁹.

Hält man sich dies vor Augen, so gewinnt die im folgenden erstmals zu veröffentliche Textvariante beträchtlich an Bedeutung. In dieser den Hymnologen

⁵ J. JANOTA, Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 23), München 1968, 95 f.; vgl. auch den in Anm. 8 nachgewiesenen Art. von W. LIPPHARDT. In einem Brief vom 8. April 1979 an den Verfasser macht Walther Lipphardt, dem ich an dieser Stelle für seine wertvollen Hinweise danken möchte, auf zwei weitere, bisher nicht beachtete Textzeugen aus dem 15. Jahrhundert aufmerksam: Michaelbeuren bei Salzburg, Ms M. cart. 1, fol. 85r (drei Strophen), Prov. St. Peter Salzburg, Mitte 15. Jahrhundert und der Liber orationum Friedrichs III. aus der Zeit um 1450: ÖNB Wien Ms 4494, fol. 64v.

⁶ Vgl. W. BÄUMKER (s. Anm. 1) I 290—293; Ph. Wackernagel (s. Anm. 2) I 207.

⁷ JANOTA (s. Anm. 5) verweist auf zwei Hss der Bayerischen Staatsbibliothek (Cml 444 aus d. J. 1422 und Cml 1992 ebenfalls aus dem 15. Jahrhundert). Auf je eine Strophe des „Dies est laetitiae“ folgt eine deutsche Zwischenstrophe von „Der Tag, der ist so freudenreich“.

⁸ H. HEINE (s. Anm. 3) spricht sogar von zwei „völlig verschiedenen und voneinander unabhängigen Überlieferungen“. Die üblicherweise in den muttersprachlichen Fassungen an zweiter Stelle stehende Strophe „Ein Kindelein so löblich“ war möglicherweise ursprünglich ein eigenständiges Lied; vgl. G. M. DREVES, Beiträge zur Geschichte des deutschen Kirchenlieds: KmJb 1888, 30; so auch Janota (s. Anm. 5) 96—98; anderer Meinung ist W. LIPPHARDT: Art. Dies est laetitiae in ortu regali: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon Bd. II/1, 2 (Berlin 1978) 90—93.

⁹ Vgl. Ph. WACKERNAGEL (s. Anm. 2) II 520—524.

bisher unbekannt gebliebenen muttersprachlichen Fassung des „Dies est laetitiae“ aus der Hs 22 der Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals in Bernkastel-Kues besitzen wir nicht nur eine der frühesten und umfangreichsten Übertragungen überhaupt. Es begegnet uns in diesem Text auch eine Übersetzung von hoher Qualität und einer beispiellosen Nähe zum lateinischen Original.

Zum leichteren Verständnis des volkssprachlichen Textes und für die Kommentierung empfiehlt es sich, den lateinischen Originaltext der deutschen Fassung gegenüberzustellen. Obwohl die bei Wackernagel gebotene Edition jüngeren Datums ist, geben wir den lateinischen Text nach der Ausgabe von F. J. Mone¹⁰. Diese basiert auf einer Hs der Trierer Stadtbibliothek, die ursprünglich im Besitz eines Trierer Klosters war¹¹. Es scheint uns methodisch richtig, diese Textgestalt, wie sie im 15. Jahrhundert in einem trierischen Kloster bekannt und im Gebrauch war, mit der ebenfalls dem 15. Jahrhundert angehörenden, im gleichen Trierer Raum niedergeschriebenen deutschen Fassung zu vergleichen.

Der Text

StBTr Hs 516/1595, fol. 135—135^v

Bibl. Cus. Hs 22, fol. 224^v

Sequuntur deuota carmina de nativitate
domini nostri ihesu christi¹²

Dies est leticie

1. Dies est leticie
in ortu regali
nam processit hodie
ventre vaginali

1. Es ist eyn dach der frolicheit
in dez konyncs hoiffe¹³
hude hait gewonnen in wondercheit
eyne maget¹⁴ eyn kynt schone mit
loiffe.

puer admirabilis
vultu delectabilis
in humanitate
qui inestimabilis
est et ineffabilis
in divinitate.

Daz kynt daz ist ser wonderelich
van angesicht gar lustelich
in menschelichem prijsen
sin wesen ist onbegriffelich
vnd zmail onussprechelich
in gottelicher wijsen.

¹⁰ Vgl. Anm. 2.

¹¹ Wahrscheinlich stammt die Hs 516/1595 aus der ehemaligen Trierer Kartause St. Alban; vgl. M. KEUFFER, Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier, H. 4: Liturgische Hss, Trier 1897. In der älteren Literatur begegnet die Hs noch unter der alten Signatur Nr. 724. Die auf fol. 132^v—144^v stehenden lateinischen Cantiones bzw. Hymnen und deutschen Kirchenlieder sind bei W. BÄUMKER (s. Anm. 1) erfaßt; vgl. auch den Überblick über den Liedbestand der Hs bei W. GRANDJEAN, Das katholische Kirchenlied in den trierischen Gesangbüchern von seinen Anfängen bis heute (= QAmrhKG 22), Mainz 1975, 5 f.

¹² Unter dieser Überschrift folgen sechs lateinische Weihnachts-Cantiones (darunter an letzter Stelle das lateinisch-deutsche Mischlied „In dulci jubilo“). Das „Dies est laetitiae“ eröffnet die Reihe; vgl. die Einzelaufstellung bei W. Grandjean (s. Anm. 11).
¹³ Wir haben die üblichen Kürzel im lateinischen Text aufgelöst, im übrigen aber die Rechtschreibung der Hs beibehalten. Die in Rede stehende Hs enthält nur die im

2. Mater hec est filia
 pater hic est natus
 quis audivit talia
 deus homo natus¹⁵
 servus est et dominus
 qui ubique cominus
 nescit comprehend¹⁶
 presens est et eminus
 stupor iste geminus
 nescit apprehendi¹⁷.

3. Orto dei filio
 virgine de pura
 ut rosa de lilio
 stupescit natura
 quod parit iuvenula
 natum ante secula
 creatorem rerum
 quod uber mundicie
 lac dat puericie
 antiquo dierum.

2. Do geboren waz der goides son
 van der maget pure
 alz van der lylien eyne blume schon
 verwondert sich die nature.
 Daz eyn magt eyne son gewan
 der waz e ye e dynckt began
 sij waz in syme behaigen
 dat die brust der reynneicheit
 geuent mylche der kyntlicheit
 dem alden van dagen.

3. Die moider ist doichter wonderlich
 irs soens vnd er ir vater
 hort ye man sagen dez gelich
 he is mentsche vnd got zo gader¹⁸.
 He ist knecht vn he ist heir
 er ist uber all dat ist meir
 onbegriffelich zu gewynnen
 chegenwerdich vnd verren
 alsulche wonder dez groissen heren
 kan nyeman bespynnen¹⁹.

folgenden wiedergegebenen sieben Strophen. Die von Mone (s. Anm. 2) zusätzlich abgedruckten Strophen 8 und 9 müssen einer anderen Quelle entnommen sein, ohne daß der Hrsg. dies angemerkt hätte. Die von Bäumker übernommene und dann oft nachgeschriebene fehlerhafte Angabe über die Strophenzahl der Trierer Hs ist von W. GRANDJEAN nicht korrigiert worden.

¹³ Für die Aussprache ist zu beachten, daß es sich bei dem auf das o in hoiffe folgenden i um ein Dehnungs-i handelt, das den vorausgehenden Vokal verlängert, selbst aber nicht ausgesprochen wird, so daß zu lesen ist: höfe. Ähnlich im folgenden, wo die Vokalverbindung o-i, a-i und e-i vorkommt. Nach Auskunft von Herrn Universitätsprofessor Dr. W. Jungandreas (Brief vom 27. März 1979), dem ich auch an dieser Stelle herzlich danken möchte, ist die Sprache unserer Übertragung „rein moselfränkisch“. Wegen der zahlreichen Berührungen mit der von Knüttel (s. Anm. 38) veröffentlichten niederländischen Fassung glauben wir jedoch, daß der an der Mittelmose lebende Schreiber unter Benützung einer niederländischen Vorlage seinen moselfränkischen Text geschaffen hat.

¹⁴ Mittelniederdeutsch und ndl. = Jungfrau.

¹⁵ Mone (s. Anm. 2) hat die vom Text unserer Hs abweichende Lesart „ftctus“.

¹⁶ Häufiger ist die auch bei Mone gebotene Lesart „apprehendi“.

¹⁷ Die übliche Lesart, die auch Mone bietet, hat hier „comprehendi“.

¹⁸ Mittelniederdeutsch und ndl. = zusammen; vgl. A. LÜBBEN — CHR. WALTHER, Mittelniederdeutsches Handwörterbuch, Darmstadt 1965, 106 (Nachdruck der Erstausgabe Leipzig 1888).

¹⁹ Im Mittelhochdeutschen wird der Ausdruck „bespinnen“ (wörtl.: = einspinnen, umspinnen) auch im Sinn von „in Gedanken umfassen“ gebraucht; vgl. G. F. BENECKE — W. MÜLLER — F. ZARNCKE, Mittelhochdeutsches Wörterbuch, 3 Bde., Hildesheim 1963 (Nachdruck der Erstausgabe Leipzig 1854—1866) II/2, 509.

4. Angelus pastoribus
juxta suum gregem
nocte vigilantibus
natum celi regem
nunciat cum gaudio
jacentem presepio
infantem pannosum
angelorum dominum
et pre natis²⁰ hominum

forma speciosum.

5. Ut vitrum non leditur

sole penetrante
sic illesa creditur
virgo post et ante
felix est puerpera
cuius clausa viscera
deum portaverunt
et beata ubera
que etate tenera
christum lactaverunt.

6. In obscuro nascitur
illustrator solis
stabulo reponitur
princeps terre molis
fasciatur dextera
qui affixit sidera
dum celos descendit²²
concrepat vagitibus
qui tonat in nubibus

dum celos ascendit²⁴.

4. In der donckerheit gewan eyn magt
eyn son der sonnen verluchter
vnd hait in in eyne kripp gelagt
alle der werhelt richter.

Die moider in selbst in duchlin want
dez sternenmechers rechte hant
doe er die hiemel machete
he schriet mi alz eyn kyndelin doit
die wolken dienen hieme onder syne
foese

do er uff-furre mit craiffthen.

5. Eyn glalß (!) algantz sij schynet
dardurch

is enbricht nit van sonnen
also hait die maget na vnd vor
jonfrauwe eyn kynt gewonnen.
Selich ist die moider dan
die goides son zu der werhelt gewan
got vnd mentsche geboiren
selich auch die bruste wairen
die got in synen jongen iairen
zu sugen hait userkoiren.

6. Den wachenen hirden got enboit
dez naichtes bij irren beesten²¹
mit synen engelen freude groiß
den konnyncy geboren mit feesten.
Den gewonnen hait eyn magt
vnd hait in in eyne kripp ghelagt
in die duchelin gewonden
dat kynt dat ist der engel here
van gedainheit²³ schone zwair vil

meir

dan ye kynt wart gefonden.

²⁰ Mone, der „praenatum“ liest, ist zu korrigieren.

²¹ Abgeleitet von lat. *bestia*; mittelniederdeutsch = Vieh, bes. Rindvieh; vgl. A. LÜBBEN — CHR. WALTHER (s. Anm. 18) 46. In dieser Bedeutung heute noch in der im Luxemburgischen gesprochenen moselfränkischen Mundsprache gebräuchlich.

²² Übliche Lesart „*extendit*“.

²³ Mittelniederdeutsch „*gedānte*“ bzw. „*gedane*“ = Beschaffenheit, Gestalt; vgl. A. LÜBBEN — CHR. WALTHER (s. Anm. 18) 111.

²⁴ Mone bietet auf einer anderen Quelle die *lectio facilior* „*dum fulgur descendit*“. Die Übersetzung der Hs 22 der Bibl. Cus. hat die in der Trierer Hs gebotene Formulierung vor Augen: „*dum celos ascendit* = do er uff-furre mit craiffthen“.

7. Orbis dum describitur
virgo pregnans ibat
bethleem quo nascitur
deus²⁶ qui nos scribat
in illorum curia^{26a}
qui caneant gloria²⁷
in excelsis deo²⁸
et in terre finibus
pax sit in hominibus

bone voluntatis. Amen.

7. Do man alle die werlt beschreiff
eyn maget swair²⁵ mit kynde waiff
zu bethlehem si quam vnd beleiff
vnd jonfrauwe dair dez kyntz genaiff.
Dat vns moiff beschriffen in den hoff
da die engel syngent goide loff
van nuwer wirdicheiden
got hij boiffen in hiemelrich
moiff geuen dem mentschen uff
ertrich
van guden willen friede. Amen.

Die Handschrift

Die Hs 22 der Bibliotheca Cusana im St.-Nikolaus-Hospital zu Bernkastel-Kues, die den Text unseres Weihnachtsliedes ohne Noten enthält, präsentiert sich in gutem Zustand in einem Kalbsledereinband des 16. Jahrhunderts²⁹. Der 231 Bl. starke Band (Papier: Größe 4° 300 × 222 mm) enthält den Psalmenkommentar („Lectura in psalmos“) aus der „Postilla“ des bedeutendsten spätmittelalterlichen Exegeten Nikolaus von Lyra († 1349). Das ganze Manuskript ist in gleichmäßiger Kurrentschrift von ein und derselben Hand geschrieben, von der auch die Schlußbemerkung auf Bl. 231^v stammt. Aus ihr geht hervor, daß der Schreiber seine Arbeit nach dem Pfingstfest des Jahres 1435 beendet hat³⁰. Einem Vermerk auf der Rückseite des Schlußblattes ist zu entnehmen, daß die Hs zunächst im Besitz eines Priesters namens Goitfridus war, der als Vikar des Dreifaltigkeits-

²⁵ Mittelniederdeutsch „swâr“ = schwer, gewichtig, auch schwanger; vgl. A. LÜBBEN — CHR. WALTHER (s. Anm. 18) 394.

²⁶ Von der Trierer Vorlage abweichend, bevorzugt Mone die Lesart „puer“.

^{26a} Bei Mone im Akkusativ.

²⁷ Mone hat sich auch hier für den Akkusativ entschieden. Der Nominativ der Trierer Hs erklärt sich aus dem Bestreben, den Anfang des Gloria-Textes der Messe exakt beizubehalten. Um den Casus grammatikalisch zu rechtfertigen, muß man sich nach „caneant“ einen Doppelpunkt denken.

²⁸ Mone bietet in seinem Text eine sekundäre, in der Trierer Hs nachträglich über die ursprüngliche Fassung geschriebene Formulierung, die in seiner Vorlage allerdings im Dativ steht. Statt „in excelsis Deo“ steht „summe deitati“. Durch diese Abänderung wurde der Rhythmus gerettet, das eindrucksvolle Gloria-Initium aber ging verloren. Die deutsche Fassung setzt hier die anderwärts nicht selten zu belegende Lesart „novae dignitatis“ voraus.

²⁹ Vgl. J. MARX, Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues, Trier 1905, 17 f.

³⁰ Vgl. ebda: „Actum et completum sub anno domini M^o quadringentesimo tricesimo quinto post festum penthecostes. Orate pro scriptore propter Deum.“

Hochaltars an der Bernkasteler Pfarrkirche³¹ Dienst tat und am Margaretenfest (13. Juli) 1439 verstorben ist. Als Erbstück erhielt sein geistlicher Mitbruder Johannes Stam, damals Altarist am Hl. Kreuz- und Dreikönigsaltar der gleichen Kirche, den Codex³². Der Trierer Kirchengeschichtler Jakob Marx nahm an, der Altarist J. Stam sei identisch mit jenem engen Mitarbeiter des Kardinals Nikolaus Cusanus, der ebenfalls Johannes Stam hieß und als Pfarrer von Kues (1456—1463) eine wichtige Rolle in der Verwaltung der Hospitalsstiftung des Cusanus spielte³³. Nach dem Tod dieses letzten Kueser Pfarrers (1463) sei im Zuge der Inkorporation der Pfarrei in die Hospitalsstiftung³⁴ auch die fragliche Hs aus dem Besitz des Johannes Stam in die Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals gelangt³⁵. Tatsächlich handelt es sich um verschiedene Personen des gleichen Namens^{35a}.

³¹ Die Bernkasteler Pfarrkirche, die ursprünglich das Marienpatrozinium führte, das im Spätmittelalter durch das heutige Michaelspatrozinium abgelöst wurde (vgl. F. PAULY, Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das Landkapitel Piesport, Boppard, Ochtendung, Trier 1961, 74—76), ist gegen Ende des 14. Jahrhunderts neu erbaut worden. Um 1338 entstand im Friedhofsbering eine Margaretenkapelle. 1498 werden neben dem Pfarrer und dem Kaplan an der Margaretenkapelle noch weitere sechs Altaristen erwähnt; vgl. H. VOGTS, Die Kunstdenkmäler des Kreises Bernkastel, Düsseldorf o. J. (1935), 43 f.

³² Vgl. den Besitzvermerk auf Bl. 231v: „Anno domini 1439 obiit dns Goitfridus vicarius in summo tr (initatis) in die s. Margarete qui hunc librum legavit Johanni stam capellano s. crucis et trium regum; cuius anima requiescat in sancta pace. Amen.“ J. Marx (s. Anm. 29) 17 f. Ein Hl.-Kreuz-Altar ist 1500 für die Bernkasteler Kirche bezeugt; vgl. H. VOGTS (s. Anm. 31) 44. Kardinal Nikolaus Cusanus führte unter den an der dortigen Kirche tätigen Priestern (außer dem den eigentlichen Inhaber der Pfarrstelle in der Seelsorge vertretenden Vikar handelt es sich um acht Altaristen) die Vita communis ein. 1437 ließ er sich von Papst Eugen IV. die von ihm erlassene Lebensordnung für die Priestergemeinschaft bestätigen; vgl. E. MEUTHEN, Die Pfründen des Cusanus: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 2 (1962) 15—66; der Text der päpstlichen Billigung ebda 64—66. Cusanus scheint erst kurz vorher in den Besitz der Pfarrkirche Bernkastel gelangt zu sein. Im August 1436 bemüht er sich noch um die Inbesitznahme; vgl. Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von E. MEUTHEN und H. HALLAUER, Bd. I/1 (Hamburg 1976) 191 Nr. 278.

³³ An der Planung und Überwachung der Bauarbeiten an dem von Kardinal Nikolaus Cusanus und seinen Geschwistern Johannes und Clara gestifteten Armenhospital scheint er maßgeblich beteiligt gewesen zu sein. In Urkunden aus den Jahren 1456 und 1457 erscheint Stam als Prokurator des Hospitals; vgl. J. KRUEDEWIG, Übersicht über den Inhalt der kleineren Archive der Rheinprovinz, Bd. IV (Bonn 1915) 263 Nr. 38; 264 Nr. 41; vgl. auch VOGTS (s. Anm. 31) 107.

³⁴ Vgl. J. KRUEDEWIG (s. Anm. 33) 266 Nr. 51.

³⁵ Vgl. J. MARX (s. Anm. 29) 18.

^{35a} Prof. Dr. E. Meuthen (Köln) teilte dem Verfasser hierzu in einem Brief vom 29. Mai 1979 mit: „Johannes Stam gehört schließlich zu den kleinen Problemen der Cusanusforschung... Es gab nämlich zwei Träger dieses Namens. Derjenige, der als Pfarrer von Kues begegnet, erscheint m. W. nie zugleich als Vikar in der Kirche von Bernkastel... Beide schrieben für Nikolaus von Kues.“

Es muß folglich auch offenbleiben, zu welchem Zeitpunkt unsere Hs der Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals einverleibt wurde.

Die Hs enthält als einziges Einsprengsel — sieht man einmal von den kurzen Notizen über die Abfassungszeit und die Besitzer ab — auf der Rückseite von Bl. 224 den oben wiedergegebenen Text einer siebenstrophigen deutschen Fassung der Weihnachts-Cantio „Dies est laetitiae“. Jakob Marx hat den Einschub nicht übersehen und ihn in seinem Hss-Katalog zutreffend als „Deutsches Kirchenlied auf das Weihnachtsfest“ erwähnt³⁶. Das Incipit gibt der Katalog allerdings unkorrekt wieder³⁷. Im übrigen bemerkt Marx lediglich, das Lied sei von einer späteren Hand geschrieben.

Daß der Einschub von zweiter Hand herrührt, ist unverkennbar. Nach dem paläographischen Befund gehört diese aber noch dem 15. Jahrhundert an; möglicherweise reicht die Niederschrift sogar noch in die Entstehungszeit der ganzen Hs, also in das Jahr 1435, zurück. Das Kirchenlied findet sich nämlich mitten im fortlaufenden Text der Erklärung des 145. (144.) Psalms „Exaltabo te, Deus meus rex“. Die Kommentierung dieses Psalms beginnt auf Bl. 224 im unteren Drittel der zweiten Spalte und wird auf der Rückseite (Bl. 224^v) im oberen linken Teil (1. Spalte) fortgesetzt, doch nur drei Zeilen weit. Dann bricht der Text auf dieser Seite ab. Die Fortsetzung findet sich auf der Vorderseite des folgenden Bl. 225, dem ersten einer neuen Lage. Die infolgedessen fast ganz freigebiebene Rückseite von Bl. 224 bietet gerade soviel Raum, daß die sieben Strophen des Weihnachtsliedes hier bequem Platz finden und in gefälliger, doppelspaltiger Anordnung die Seite füllen konnten. Sollte dieser Raum mit Absicht für den Text des Liedes freigehalten worden sein, so wäre der Eintrag im Zusammenhang mit der Niederschrift des ganzen Codex erfolgt.

Kommentar

1. Strophe

Schon in der ersten Strophe wird deutlich, wie eng sich die hier bezeugende Fassung im Unterschied zu dem üblichen deutschen Text („Der Tag, der ist so freudenreich“) an die lateinische Vorlage anlehnt³⁸. Mit dem Königshof, in dem ein Freudentag angebrochen ist, ist die „curia coelestis“ gemeint. Grund des Jubels ist das Wunder der Menschwerdung des Gottessohnes: Die Jungfrau („maget“) hat auf wunderbare Weise ein Kind zur Welt gebracht, von dem menschliche Lobrede („Prijsen“) zwar sagen kann, wie wunderschön und liebenswürdig von

³⁶ Vgl. Anm. 29.

³⁷ Statt „Es ist eyndach der frolicheit“ bei Marx „Es ist eyndach der Errlicheit“.

³⁸ Unter den bisher bekanntgewordenen handschriftlich überlieferten deutschen Fassungen sowie den ältesten Gesangbuchdrucken enthält nur das Mainzer Cantual von 1605 eine sonst nicht bezeugte Variante, die an einigen wenigen Stellen unserem Text ähnelt; vgl. den Text bei J. KEHREIN, Kirchenlieder, Hymnen, Psalmen aus den ältesten gedruckten Gesangbüchern zusammengestellt, 4 Bde., Hildesheim 1965, I 233 f.

Aussehen³⁹ dieses Neugeborene ist. Doch was das verborgene Wesen des Kindes betrifft, bleibt es menschlichem Verstehen entzogen und menschlichen Worten nicht aussagbar: unbegreiflich und unaussprechlich ist dieses Kind in seiner göttlichen Wesenstiefe. Selbst die angemessenste Rede von Gott, das Preisen, reicht an diese Tiefe nicht heran.

2. Strophe

Die 2. Strophe unserer Fassung entspricht der dritten im lateinischen Muster-text und in den sonst überlieferten ndl. Varianten. Die Vertauschung kommt häufig vor, wie die von Ph. Wackernagel angeführten Belege aus frühen katholischen und protestantischen Gesangbuchdrucken zeigen⁴⁰. Es geht inhaltlich um ein tieferes Bedenken des Wunders der Geburt Christi. In zweifacher Weise ruft

(Nachdruck der Ausgabe Würzburg 1859—1865); auch BÄUMKER (s. Anm. 1) I 289; H. HEINE (s. Anm. 3) Reg. „Es ist ein tag der frölichkeit“. Die Eigenvariante taucht in den folgenden Auflagen des Cantuals nicht mehr auf. Parallelen finden sich dagegen im niederländischen Sprachraum. J. A. N. Knuttel gibt drei handschriftliche Quellen für das Weihnachtslied „Het is (heden) een dach der vrolicheit in des coninx houe“ an (Het Geestelijk Lied in de Nederlanden voor de Kerkhervorming, Groningen—Amsterdam 1974, 514; Nachdruck der 1. Auflage Rotterdam 1906), von denen die früheste (Hs 7970 der k. k. Fideikommißbibliothek in Wien; vgl. die Beschreibung bei Knuttel 55—61) erst bald nach 1473 entstanden ist. Gegen W. Bäumker, der die Lieder dieser Hs erstmals mitgeteilt hat (Niederländische geistliche Lieder: Vierteljahresschrift für Musikwissenschaft 4, 1888, hier 184), weist Knuttel das Doppelkloster St. Margareta in Gansoirde (Amsterdam) als Entstehungsort der Hs nach. Zusammengestellt hat die Liedsammlung mit ziemlicher Sicherheit der aus Deventer gekommene, in den Jahren 1473—1493 an dem genannten Kloster als Beichtvater tätige Gheryt Willemzoen van Zande (broeder Gerijt). Knuttel hat die niederländische Version des Liedes nach der aus dem Nachlaß von Hoffmann von Fallersleben stammenden, in der ehemaligen Königlichen Bibliothek zu Berlin (Ms germ 190) aufbewahrten Gesangbuch-Hs veröffentlicht, die nicht vor 1480 entstanden ist und viele Gemeinsamkeiten mit der genannten Wiener Hs aufweist; vgl. die Beschreibung der Berliner Pergament-Hs bei Knuttel 48—53; der Text des Liedes ebda 476—478. In dieser Gestalt findet sich der Text erstmals gedruckt in dem bekannten niederländischen Gesangbuch: Een deuoot ende profitelyck boecxken, inhoudende veel gheestelijke Liedkens ende Leysenen..., Antwerpen 1539; Neuausgabe von D. F. Scheurleer 1889, Nr. 239. Bei der folgenden Kommentierung der Fassung aus Hs 22 der Bibl. Cus. wird Gelegenheit sein, auf Unterschiede zu dieser bekannten ndl. Version im einzelnen hinzuweisen.

³⁹ Unsere Übersetzung setzt die oben im Text gebotene Lesart „vultu delectabilis“ voraus. Die von Knuttel mitgeteilte ndl. Fassung folgt dagegen der häufiger vorkommenden Variante „totus delectabilis“ und übersetzt: „een kint, volmaect al wonderlic ende altemael ghenoechelic nae sijne menschelichen“. Die Prädikation in Z. 5 „puer admirabilis“ dürfte an Jes 9,5 anknüpfen. Der Text steht in der ersten Lesung der Christmette und kehrt in der Introitusantiphon der 2. und 3. Weihnachtsmesse wieder. Unter den deutschen Varianten hat allein die 3. Strophe des entsprechenden Liedes im Mainzer Cantual 1605 (s. Anm. 38) eine gewisse Ähnlichkeit mit unserer Fassung.

⁴⁰ Vgl. PH. WACKERNAGEL (s. Anm. 2) I 207. So z. B. im Gesangbuch von Johann Leisentritt 1567 und im Speyerischen Gesangbuch 1599.

das Geschehen das Staunen der Natur hervor. Zum einen „verwundert sich“ das natürliche Denken, daß eine Jungfrau ohne Zutun des Mannes ein Kind gebiert, bildlich gesprochen, daß der Lilienstock — die Lilie gilt als Symbol jungfräulicher Unberührtheit — eine Blüte hervorbringt. Staunenswert ist zum anderen, daß dieses Kind, das ein Mädchen eben erst zur Welt gebracht hat, schon existierte, „ehe je ein Ding begann“; ja, daß die Jungfrau, die es einmal gebären sollte, im Denken des eigenen Kindes schon vorausgewußt war und in seinem Wohlgefallen stand, noch ehe irgend etwas geschaffen war.

Die volkssprachliche Fassung geht hier über die lateinische Vorlage hinaus und übertrifft sie an Tiefe der Aussage. Während der ursprüngliche Text lediglich den Gegensatz zwischen dem jugendlichen Alter der Mutter und der von Ewigkeit her dauernden „uralten“ Existenz des Sohnes ins Licht rücken möchte, intensiviert unsere deutsche Fassung diesen Gedanken der Präexistenz des menschengewordenen Gottessohnes wirkungsvoll durch die Aussage, daß das Kind die eigene Mutter schon von Ewigkeit her in seinen Gedanken „getragen“ hat. Die Idee dürfte von der Liturgie herkommen. Als Lesung in der im Mittelalter ungemein beliebten Muttergottes-Votivmesse war die meiste Zeit des Jahres Sir 24, 19 ff. vorgeschrieben⁴¹, ein Weisheitstext, der von der Liturgie und der Frömmigkeit auf Maria gedeutet wird: „Von Urzeit her, von Anbeginn schuf er mich . . .“. In der Mariologie Bernhards von Clairvaux († 1153) nimmt der Gedanke von der seit Urbeginn in Gottes Wohlgefallen stehenden Jungfrau Maria (*praelecta*) einen zentralen Platz ein⁴². Der theologisch tiefe Gedanke ist in keiner anderen Übersetzung nachweisbar⁴³.

Auf der anderen Seite erscheint das die Paradoxie der Jungfrauengeburt illustrierende Bild „*rosa de lilio*“ in unserer Übersetzung eingegeben. Der Vergleich möchte sagen: Daß ein *Lilienstock* eine *Rose* als Blüte hervorbringt, ist unerhört; genauso unerhört ist diese Geburt Christi (*Rose*) aus der Jungfrau Maria (*Lilienstock*). Das Bild wird abgeschwächt, wenn die Übersetzung „*rosa*“ lediglich mit

⁴¹ Nach dem *Missale Romanum* Pius' V. von Lichtmeß bis Ostern, von Dreifaltigkeit bis Advent und an verschiedenen Mariengedenktagen. Im Spätmittelalter darf man mit einer häufigeren, weil weniger streng reglementierten Verwendung rechnen.

⁴² Vgl. J. LECLERC OSB, *Dévotion et théologie mariales dans le monachisme Bénédictin*, in: *Maria. Études sur la S. Vierge*, hrsg. von d'Hubert du Manoir SJ, Bd. 2 (Paris 1952), hier Beitrag von J.-B. AUNIMORD, *Cîteaux et Notre Dame*, S. 579—613.

⁴³ Eine mit der unseren in etwa vergleichbare Fassung hat nur die nach 1480 entstandene Berliner Pergament-Hs (vgl. Knüttel 477), wo der Ausdruck „*hi maecte nae behaghen*“ aber keine marianische Färbung zeigt, sondern lediglich das lateinische „*creatorem rerum*“ in dem Sinn wiedergibt, daß Christus alles nach seinem Gutdünken geschaffen hat.

„eyne blume schon“ wiedergibt⁴⁴. Doch dürfte hinter diesem Abgehen von der lateinischen Vorlage das sonst auch spürbare Bemühen unserer Übersetzung um größere Schriftnähe stehen. Unsere Fassung entspricht Jes 11, 1.

Die das natürliche Denken übersteigenden Aspekte des Mysteriums werden in den drei letzten Zeilen in noch größerer Konkretheit und dadurch mit noch stärkerer Intensität herausgestellt. Die Natur wundert sich, daß eine *Jungfrau* mit der *Muttermilch* ihrer Brust einen *Säugling* nährt „der *Alte der Tage*“ ist. Die Formulierung stammt aus Dan 7, 9: „... ein Hochbetagter setzte sich. Sein Gewand war weiß wie Schnee, sein Haupthaar wie Wolle so rein, Feuerflammen waren sein Thron...“. Die Offenbarung des Johannes (Offbg. 1, 17 f.) überträgt die Bildrede auf Christus, der, auf dem himmlischen Thron sitzend, von sich sagt: „Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige“ (vgl. auch Offbg. 22, 13); ihn, „der ist, und der war, und der kommen wird“ (Offbg. 1, 4) „gewann“ Maria der Welt. Ihr Kind ist der Weltenherr!

3. Strophe

In einer Reihe eindrucksvoller Antithesen vertieft die 3. Strophe (sie entspricht der zweiten im lateinischen Text) die einzigartige Beziehung zwischen dem vor aller Zeit existierenden Gottessohn und dem Geschöpf, das in der Zeit seine Mutter geworden ist. Es beginnt mit der paradoxen Formulierung:

„Die Mutter ist Tochter — wunderbar —
ihres Sohns — und er ihr Vater.“

Anton L. Mayer ist vor Jahren in einer reich dokumentierten Studie dem Marienelogium „*Mater et filia Dei*“ bis zu seinen Wurzeln in der Spätantike nachgegangen⁴⁵. Es zeigte sich in diesem Punkt wiederum, wie nachhaltig Augustin († 430) die Gedankenwelt des Mittelalters beeinflusst hat. Wenn auch die Formel „*Mater et filia*“ in dieser Prägnanz erst eine Prägung des Hochmittelalters zu sein scheint, so ist die dahinterstehende Idee im Schrifttum des nordafrikanischen Kirchenlehrers in zahlreichen Abwandlungen zu belegen. Wie die Vaterschaft Christi seiner Mutter gegenüber im Spätmittelalter verstanden wurde, ist z. B. einem mit unserer Dichtung etwa zeitgenössischen Frömmigkeitszeugnis, dem Marienpsalter des Kölner Kartäusers Heinrich Dissen († 1484), zu entnehmen. In der ersten Klausel heißt es dort von Christus im Blick auf Maria: „*Qui secundum*

⁴⁴ Ein berühmtes Beispiel für den Vergleich Rose = Christus bietet das Weihnachtslied „Es ist ein Ros entsprungen“ als dessen älteste bisher bekannte Quelle ein im Besitz der früheren Trierer Kartause befindliches Gebetbuch vom Jahre 1582/88 ermittelt wurde (Stadtbibliothek Trier Hs 2363/2304); vgl. H. HEINE (s. Anm. 3) 152 f.; R. EWERHART, Eine unbekannte Textquelle zum Weihnachtslied „Es ist ein Ros entsprungen“; *KmJb* 41 (1957) 64–67.

⁴⁵ A. L. MAYER, *Mater et filia*. Ein Versuch zur stilgeschichtlichen Entwicklung eines Gebetsausdrucks: *JLW* 7 (1927) 60–82.

divinitatem etiam est pater tuus; ipse enim te fundavit Altissimus⁴⁶. Man glaubt den Nachhall einer augustinischen Formulierung zu hören. Augustinus sagt von Maria: „In ea factus est homo; et ipse eam fundavit⁴⁷“.

Christus mit dem Vaternamen anzusprechen, ist der Gebetssprache des Mittelalters durchaus geläufig. Infolge der nachwirkenden antirationalistischen Polemik war die Mittlerstellung Christi in den Hintergrund gerückt. Er galt nicht mehr so sehr als der Weg zum Vater (vgl. Joh 14, 6), sondern stand selbst als Ziel und Mitte beherrschend im Blickfeld des Beters. Auch die gewöhnlich dem Vater als dem anfangslosen Ursprung appropriierte Schöpfungstätigkeit weist das Mittelalter häufig dem Sohn zu, der infolgedessen als Vater aller Kreaturen und somit auch als Vater der eigenen Mutter erscheint⁴⁸.

Auf die doppelte Antithese Mutter — Tochter und Sohn — Vater folgt gleichsam als Steigerung eine dritte: Gott — Mensch! Der Sohn Marias ist Mensch und Gott in einem. Der lateinische Text schlägt an dieser Stelle die Brücke zum Credo der Messe: „... et homo factus est“. Die Gegensätze werden weiter gehäuft: Der Herr ist zum Knecht geworden (vgl. Phil. 2, 6 f.); er ist überall persönlich anwesend, und entzieht sich doch jedem Begreifen; er ist *präsent* und doch *fern*. Mit einem Ausruf des Staunens klingt die Strophe eindrucksvoll aus: Solch wunderbares Wirken des großen Herrn konnte niemand außer Gott sich ausdenken. Man fühlt sich an Röm 11, 53 ff. erinnert.

4. Strophe

In den bisher kommentierten Strophen ist das äußere Geschehen der Heiligen Nacht: Stall, Krippe, Bethlehem und die Hirten eigentlich nicht zur Sprache gekommen. Es ging vielmehr in immer neuen Ansätzen um das Bedenken und Sich-Versenken in die hinter dem vordergründigen Geschehen sich verbergenden, staunenerregenden Dimensionen des göttlichen Heilsplans, wie er in der Inkarnation des ewigen Sohnes Gottes offenbar wurde. Das Dogma wird verkündet, geistlich und mit den Mitteln der Poesie. Ab der 4. Strophe (sie entspricht der

⁴⁶ Vgl. K. J. KLINKHAMMER SJ, Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung (= FThSt 13), Frankfurt a. M. 1972, 252.

⁴⁷ AUGUSTINUS, Enarr. in Ps 86 (CC 39, 1205); vgl. A. L. MAYER (s. Anm. 45) 67.

⁴⁸ In einem die ganze Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur „Liberatio captivorum“ durch den Auferstandenen durchgehenden Gebet, wie es sich in einem karolingischen Gebetbuch (kurz nach 800) findet, erscheint Christus als der alle großen Heilsereignisse im Alten und Neuen Bund Bewirkende. Das an Christus gerichtete Gebet beginnt: „DJC adoro te quando dixisti ante saecula: Fiat lux, et facta est lux: lumen tuum fiat in me salus.“ Christus ist dem Beter derjenige, der im Paradies Adam gerufen hat, der Noah aus der Sintflut gerettet hat, der den Pharao im Meer versenkt und Israel befreit hat; vgl. A. WILMART OSB, Precum libelli quatuor aevi Karolini, Rom 1940, 44 f.

sechsten im lateinischen Text) kommen nun stärker die Concreta der Menschwerdung in den Blick, wobei jedoch jedes Abgleiten in Episodenhaftes vermieden wird.

Die Geburt Christi ereignete sich in der Dunkelheit der Nacht. Hier dürfte wieder eine Reminiszenz an einen liturgischen Text vorliegen: die Introitusantiphon vom Sonntag in der Weihnachtsoktav (jetzt vom zweiten Sonntag nach Weihnachten), Weish 18, 14–15: „Als tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht bis zur Mitte gelangt war, da stieg dein allmächtiges Wort, o Herr, vom Himmel herab, vom königlichen Thron.“ Der Umstand von der Geburt in der Finsternis ist dem Dichter ein weiteres Indiz für die „Paradoxie“ des göttlichen Handelns. Im tiefsten Dunkel der Mitternacht gebiert Maria, den Lichtspender schlechthin, den „Sonnenanzünder“, der in die Urfinsternis am Anfang sein „Es werde Licht“ gerufen hat (vgl. Gen 1, 3)⁴⁹. Das Paradoxon liegt darin, daß dem Lichtbringer selbst kein Licht scheint^{49a}.

Die folgende Antithese gibt die Übersetzung des Cod. 22 Bibl. Cus. in etwas abgewandelter Form wieder. Der ursprünglich intendierte Sinn ist folgender: Für denjenigen, der Begründer und Beherrscher über das weite Weltall ist, gibt es bei seiner Geburt nicht mehr Platz als die Ecke eines ärmlichen Viehstalls. Die übliche ndl. Fassung entspricht der Aussage ihrer lateinischen Vorlage, wenn sie übersetzt:

„die prince wart in den stal ghelacht,
alre werelt stichter⁵⁰“.

Wir möchten annehmen, daß der an der Mittelmose lebende Schreiber unserer Fassung den in seiner moselfränkischen Umgebung nicht ohne weiteres verstandenen ndl. Ausdruck „alre werelt stichter“, was soviel bedeutet wie „aller Welt Begründer“ (der ndl. Terminus entspricht dem deutschen Wort „Stifter“) umgehen wollte und sich deshalb etwas von seinem Mustertext entfernen mußte. Als Ersatz für das schwer verständliche „stichter“ bot sich das fast gleichklingende „richter“ an, das zudem noch gestattete, den Reim zu wahren. Die

⁴⁹ Für die Vorstellung von Christus als dem Lichtschöpfer vgl. etwa das in Anm. 48 angeführte Gebet; auch die Anfangszeile des Adventshymnus „Conditor alme siderum“ (10. Jh.).

^{49a} Es ist ein verlockender, aber doch wohl nicht zutreffender Gedanke, anzunehmen, der Dichter habe dieses Bild einer atl. Schriftstelle, nämlich 1 Kö 8, 12, entnommen. Der sehr unzuverlässig überlieferte Spruch Salomos bei der Tempelweihe lautete wohl ursprünglich: „Der Herr hat die Sonne an den Himmel gesetzt; er selbst wollte im Dunkel wohnen.“ So die neue Einheitsübersetzung. Das Wort spielt an auf die Gegenwart Gottes im fensterlosen, deshalb dunkeln, Allerheiligsten des Tempels. Die dem mittelalterlichen Verfasser der Cantio wohl allein bekannte Vulgataversion enthält indes nur das zweite Glied der Antithese: „Dominus dixit, ut habitaret in nebula.“ Es bleibt deshalb mehr als fraglich, ob der Gedanke direkt der biblischen Quelle entnommen ist.

⁵⁰ Vgl. KNUTEL (s. Anm. 38) 477.

Einführung des Begriffs „Richter“ bedingte die Adaptation in der vorausgehenden Zeile. Die Antithese ließ sich nun pointierter ausdrücken, wenn dem einem Richter an sich gebührenden hochstehenden *Richterstuhl* die armselige *Krippe* als Gegenstück entgegengestellt wurde.

Wie der Dichter das Niederlegen des Kindes in einer Krippe mit den Augen des Glaubens sieht, so ist ihm auch das Umwinden des Säuglings mit einem Wickelband mehr als der äußerlich wahrnehmbare Vorgang. Der gläubige Betrachter der Szene kann nicht vergessen, daß die Hand des Neugeborenen, die die Mutter fest einwickelt, so daß das Kind sich nicht mehr rühren kann^{50a}, die „rechte Hand“ und „der aufgereckte Arm“ dessen ist, der alles bewegt: „Des Sternemächers rechte Hand“, wie der Dichter das lateinische „qui affixit sidera“ (vgl. Ps 8, 3) in einer kühnen Neuprägung meisterhaft wiedergibt. Die „dextera domini — die Rechte des Herrn“ (Ps 118, 16) steht für das machtvolle Handeln Gottes in Schöpfung und Geschichte; für den mit der Bibel Vertrauten weckte der Ausdruck eine Fülle von Assoziationen.

Was die restlichen vier Zeilen dieser Strophe betrifft, so ist die Überlieferung des lateinischen Textes nicht einheitlich. Die oben wiedergegebene Variante der Hs 516/1595 StBTr empfiehlt sich durch ihre Sinnhaftigkeit. Es geht wiederum um Gegensätzliches: Der in seiner Geburt vom Himmel Herabsteigende, der nach Säuglingsart laut wimmert und schreit, ist derselbe, der in den Wolken den Donner mit gewaltiger Stimme rollen läßt, wenn er zum Himmel aufsteigt. Den ursprünglich wohl einfacheren Gedanken hat diese Fassung zu einer doppelten Antithese weiterentwickelt. Der bei Mone gebotene Text⁵¹, der Z. 7 zum Vorausgehenden zieht, wobei die lectio facilior „extendit“ bevorzugt wird, enthält in den Z. 8—10 diese einfache Antithese. Sie stellt dem hilflosen Schreien des Säuglings den mächtigen Gewitterdonner gegenüber:

„concrepat vagitibus
qui tonat in nubibus
dum fulgur descendit.“

In diesen Gegensatz, der darin besteht, daß der Donnernde in den Wolken (vgl. z. B. Ps 18, 14; 29, 3; 47, 7; 68, 34; 77, 19; 104, 7) ein und derselbe ist wie das weinende Kind in der Krippe, wird noch eine zweite Antithese hineinverwoben: Das Hinabsteigen Christi im Sinn der Kenose und das Hinaufsteigen im Sinn der Erhöhung (vgl. Eph 4, 10). Als er hinabstieg, wimmerte er als hilfloser Säugling; als er hinauffuhr, ließ er den Donner dröhnen. Das Neue Testament weiß zwar von solchen dramatischen Umständen der Himmelfahrt Christi nichts zu berichten. Inspirierend bei dieser Vorstellung hat die Liturgie des Himmel-

^{50a} Bis tief ins 19. Jahrhundert hat diese, auf mittelalterlichen Krippendarstellungen oft zu sehende Art des Kinderwickelns weitergelebt. Arme und Hände des Säuglings wurden miteingewickelt.

⁵¹ Vgl. Anm. 2.

fahrtstages gewirkt, und zwar der im Meßformular und im Offizium mehrfach vorkommende auf die Himmelfahrt Christi bezogene Psalmvers 47, 6: „ascendit Deus in jubilatione — Et dominus in voce tubae“.

In der Antithese von dem Deus tonans in nubibus und dem wimmernden Krippenkind lebt patristisches Gedankengut fort⁵². Unter den lateinischen Vätern läßt sich die Gegenüberstellung zum erstenmal bei Hieronymus nachweisen. In einer Homilie auf Christi Geburt heißt es: „Deus magnus, qui tanto tempore tonauit in caelo et non saluauit, uagit et saluauit⁵³.“ An anderer Stelle sagt Hieronymus im Blick auf das Kind von Bethlehem: „Non fulminans et tonans, sed in praesepe uagiens et iacens⁵⁴.“ Noch näher steht der Formulierung des Gedankens in unserer Weihnachtscantio eine Stelle in einer Homilie des Petrus Chrysologus: „Humiliatur in cunabulis, sed in nubibus tonat; in praesepe ponitur⁵⁵...“ Aus dieser Weihnachtspredigt des sprachgewaltigen Bischofs von Ravenna hat die Liturgie geschöpft. Im Originaltext des Responsoriums „O regem caeli⁵⁶“ findet sich die Wendung „Iacet in praesepio et in nubibus tonat“. Die Linie läßt sich weiter zurückverfolgen bis zur antik-heidnischen Vorstellung vom Jupiter-tonans, die möglicherweise bei den Vätern eine Interpretatio christiana erfahren hat⁵⁷.

Unsere Übersetzung fügt hier einen neuen, anderwärts nirgendwo bezeugten Gedanken ein. Sie hat die Lesart „dum celos extendit“ vor Augen, zieht diesen Satzteil aber zum folgenden und deutet das in Z. 7 geschilderte Schreien nicht als das Wimmern des Kindes, sondern als den Schrei des Schöpfers, als er die Himmelskörper aus dem Nichts ins Dasein rief. Auch bezüglich der beiden letzten Zeilen geht der Übersetzer eigene Wege. Er hält sich an den biblischen Himmelfahrtsbericht. An die Stelle des in Apg 1, 9 nicht erwähnten Donners setzt er die dort genannten Wolken, die dem in göttlicher Machtvollkommenheit auffahren den Herrn als Fußschemel dienen müssen⁵⁸.

⁵² Vgl. ALEXANDRE OLIVAR OSB, Iacebat in praesepio et fulgebat in caelo. Un estudio sobre fuentes patristicas de textos liturgicos, in: Eulogia. Miscellanea Liturgica in onore di P. B. Neunheuser OSB, Roma 1979, 267—275.

⁵³ Homilia de Natiuitate Domini (ed. G. MORIN: CC 88, 528); vgl. A. OLIVAR (s. Anm. 52) 271.

⁵⁴ Epistula 82 (ed. I. HILBERG: CSEL 55, 108); vgl. A. OLIVAR (s. Anm. 52) 271.

⁵⁵ Sermo 124: PL 39, 1992; A. OLIVAR, Los sermones de san Pietro Crisólogo. Estudio crítico, Montserrat 1962, 462. Zur Autorschaft des P. Chrysologus vgl. ebda 338 ff.; D. DE BRUYNE, Nouveaux sermons de S. Pierre Chrysologue: The Journal of Theol. Studies 29 (1928) 362—368.

⁵⁶ Vgl. R. J. HESBERT OSB, Corpus Antiphonarium Officii III (= RED Ser. mai. Fontes IX) Roma 1968, nr. 4077.

⁵⁷ Vgl. A. OLIVAR (s. Anm. 52) 272 ff.

⁵⁸ Die von Knüttel mitgeteilte ndl. Übersetzung (s. Anm. 50) folgt dagegen unbedenklich der lateinischen Vorlage: „den donder hi in den wolken dede, doe hi opvoer mit crachte“.

5. Strophe

Gegenstand dieser Strophe ist die Mutterschaft der *Jungfrau*. Im Bild vom Glas, durch das ein Sonnenstrahl hindurchgeht, ohne es zu zerbrechen oder auch nur die geringste Spur einer Veränderung zu hinterlassen, verkündet der Dichter das Mysterium der Jungfrauengeburt. Die Geburt Christi hat die Mutter in ihrer Jungfräulichkeit unverletzt gelassen (na vnd vor jonfrauwe), so wie der durchscheinende Lichtstrahl das Glas nicht verändert. Wir begegnen hier einem beliebten Symbol spätmittelalterlicher Mariendichtung und Malerei. Eine Mariensequenz aus dem 13. Jahrhundert beginnt etwa mit den Worten⁵⁹: „Salve porta chrystallina.“ In der 8. und 9. Strophe heißt es dann:

„Sicut vitrum radio
solis penetratur,
inde tamen laesio
nulla vitro datur,
sic, immo subtilius
matre non corrupta,
deus dei filius
sua prodit nupta.“

In seinem Marienleben bedient sich der Steirische Kartäuser Philipp (erste Hälfte des 14. Jahrhunderts) des gleichen Bildes⁶⁰:

„Do si irs reines kindes gnas
Wand als (wie, wenn) diu sunne durch daz glas
schint; es blibet unzerbrochen.“

Während die übliche Nachdichtung der Strophe im Lied „Der Tag, der ist so freudenreich“ bei dieser Aussage stehenbleibt, hält unsere Übertragung sich strenger an die lateinische Vorlage, die vom Thema der bleibenden Jungfrauschaft zum Lobpreis der *Mutterschaft* Marias fortschreitet. Das biblische Vorbild liefert Lk 11, 27.

6. Strophe

Besser als im lateinischen Original kommt in unserer muttersprachlichen Fassung der Hirtenstrophe (im lateinischen Text Strophe 4) zum Ausdruck, daß auch bei dieser Szene *Gott* der Bestimmende und Handelnde ist. Er entbietet die Freudenbotschaft durch die ihm zu Gebote stehenden Engel⁶¹. Die kundgemachte Freude ist sein zur Erde gekommener Sohn in Person: „den König geboren mit

⁵⁹ Vgl. F. J. MONE (s. Anm. 2) II 63.

⁶⁰ Zit. n. ST. BEISSEL SJ, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Darmstadt 1972, 606 (Nachdruck der Erstauflage Freiburg i. Br. 1909).

⁶¹ So auch die von Knüttel gebotene Übersetzung, die aber den eindrucksvollen Akkusativ in Z. 4 aufgegeben hat.

Festen“. Die folgenden Zeilen ahmen den biblischen Wortlaut der Engelbotschaft nach (Lk 2, 12): „Ihr werdet ein Kind finden, das in Windeln gewickelt in einer Krippe liegt.“ Aber auch hier fehlt der Hinweis auf die Transzendenz des Kindes nicht: Es ist der Engel Herr und übertrifft alle menschlichen Kinder durch seine Anmut. Die Wendung „*prae natis hominum forma speciosum*“ ist ein Psalmzitat (Ps 45, 3). Es besteht hier wieder eine Verbindung zur Liturgie, insofern Ps 45 in der zweiten Nokturn der Christmette gesungen wurde und der entscheidende Vers 3 zudem als Versikel in der gleichen Hore Verwendung fand.

7. Strophe

Die letzte Strophe stellt das unscheinbare Geschehen von Bethlehem in die großen Zusammenhänge der Weltgeschichte. Der Dichter hat sich vom Initium des Weihnachtsevangeliums Lk 2, 1—4 (Messe in der Nacht) anregen lassen. Wieder bedient er sich des eindrucksvollen Gestaltungsmittels der Antithese: Derjenige, dessen Mutter sich auf Befehl eines irdischen Herrschers auf den Weg gemacht hat, um sich in die Steuerlisten einschreiben zu lassen, ist der alle irdischen Machthaber überragende Herrscher, der uns Menschen in das Buch seines himmlischen Hofes einschreibt (vgl. Offbg 20, 12). Der Dichter möchte sagen: Die Einschreibung des Augustus hat den Erdkreis in Bewegung gebracht, aber wirklich entscheidend ist allein die Einschreibung, die ein anderer vornimmt.

Ausgerechnet diese 7. Strophe pflegten die norddeutschen Zisterzienserinnen am Ende des nächtlichen Stundengebetes von Weihnachten, nach der 3. Nokturn der Christmette, zu singen⁶². Das bislang ungeklärte Motiv für diese Auswahl liefert die Liturgie.

Als 7. Lesung in den Metten sah das Römische Brevier eine Lk 2, 1 ff. erklärende Homilie Gregors des Großen vor⁶³. Im Zisterzienserbrevier begann sie mit den Worten: „*Quid est quod nascituro Domino mundus describitur, nisi hoc quod aperte monstratur, quia ille apparebat in carne, qui electos suos adscriberet in aeternitate?*“ Diese Lesung im Stundengebet der Christnacht liefert nicht nur die Begründung für den Gesang der siebten Strophe unserer Cantio. Der liturgische Text muß darüber hinaus auch als Quelle angesehen werden, der der Dichter diese Gegenüberstellung von „*descriptio orbis*“ und „*adscriptio in aeternitate*“ entnommen hat.

Die Curia coelestis, „der Engel Hof“, wie sie in Z. 5 der letzten Strophe in schöner Entsprechung zum Anfang der Cantio wieder in den Blick kommt, leitet zum festlichen Finale des Weihnachtsgesangs über, dem Chor der Engel, mit dem auch das Evangelium der Mitternachtsmesse schließt: „*Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis*“ (Lk 2, 14).

⁶² Vgl. W. LIPPHARDT (s. Anm. 3) 165 f.

⁶³ Homilia in Evangelia 8: PL 76, 1103.

Unsere volkssprachliche Fassung folgt, wie die Wendung „van nuwer wîr-
dicheiden“ zeigt, einer Vorlage mit der Lesart „novae dignitatis“ in Z. 7. Inhalt-
lich meint der Ausdruck, daß Gott durch das Weihnachtseignis auf neue Weise
würdig geworden ist, gelobt zu werden. Das Neue besteht in dieser bis dahin
unerhörten Heilstat der Menschwerdung, die die Erneuerung der Menschheit
einleitet. Dieses, alles bis dahin dagewesene überbietende, neue Eingreifen Gottes
läßt die Engel im Himmel das Gloria anstimmen und verheißt den Menschen auf
Erden Frieden.

BARTH, Hermann: Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung. (WMANT 48.) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1977. 362 S. Ln. 60,— DM.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, zu untersuchen, ob unter den Assur-Texten des Protojesajabuches nicht auch solche sind, die sich auf das ihm zeitgenössische Assyrien beziehen, ohne von Jesaja selbst zu stammen, und von wem, mit welcher Abzweckung und wann des näheren diese Texte verfaßt sind.

Nachdem der Verf. im ersten Hauptteil die notwendigen Einzelanalysen zu den Assur-Texten des Protojesajabuches durchgeführt hat, behandelt er im zweiten Hauptteil die ihn vornehmlich interessierende Assurredaktion des 7. Jh. im Protojesajabuch, wozu er mit Sicherheit Jes 8, 23b—9, 6; 10, 16—19; 14, 24—27; 30, 27—33 und 31, 5.8b—9 zählt. Danach ist unter der hier gemeinten Assurredaktion eine Zusammenfassung und Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung zu verstehen, die gegen Ende des 7. Jh., näherhin nach 621, aber vor 614 stattgefunden hat. Die bestimmenden zeitgeschichtlichen Erfahrungen sind die bereits erfolgte Befreiung Israels vom Joch der assyrischen Fremdherrschaft zusammen mit dem sich abzeichnenden Untergang der Bedrücker in ihrem Stammland sowie die Regierungszeit Joschijas. Bei dieser Neuinterpretation kommt es der Assurredaktion vor allem darauf an, die Weisheit Jahwes in seinem Planen und Wirken aufzuzeigen. Ein dritter Hauptteil, der dem Problemhorizont des Themas gewidmet ist, behandelt die Redaktionsgeschichte des Protojesajabuches vor und nach der Assurredaktion als produktive Neuinterpretation der prophetischen Überlieferung.

Wenngleich bei bestimmten Texten des Protojesajabuches auch nach dem Studium der vorliegenden Untersuchung noch kritische Fragen zur jesajanischen Verfasserschaft (etwa bei Jes 10, 12b; 11, 1—5 und 14, 4b—20a) und zur zeitlichen Ansetzung mancher Texte (ob Jes 14, 4b—20a nicht mit 10, 24—26 in das 6. Jh. gehört?) bleiben, wird man doch dem Ergebnis der Arbeit im wesentlichen zustimmen dürfen. Der Verf. hat einen die Forschung am AT anregenden und bereichernden Beitrag geleistet, der nicht nur auf die komplizierte Entstehungsgeschichte des Jesajabuches, sondern auch auf den offenbarungsgeschichtlichen Wert einer produktiven Neuinterpretation der Prophetenworte neues Licht wirft.

E. Haag, Trier

SAUSER, Ekkart: Woher kommt Kirche? Ortskirchen der Frühzeit und Kirchenbewußtsein heute. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1978. 144 S. Pp. 19,80 DM.

Der Trierer Kirchengeschichtler will mit diesem wohl auf Vorlesungen zurückgehenden Buch einen kirchengeschichtlichen Beitrag zum heutigen Kirchenbewußtsein leisten. Die Beschäftigung mit der Geschichte einzelner Kirchen soll den Blick für die Würde und Bedeutung der Ortskirche schärfen. Sein Anliegen ist ein neues Bild von „Weltkirche“. „Dieses ist in der Frühzeit nicht dadurch gekennzeichnet, daß nur eine Ortskirche im eigentlichen Sinn Kirche ist, während die anderen ihr Kirche-Sein nur in Unterwerfung unter diese eine Kirche hätten. Vielmehr möchte jede dieser Ortskirchen schon ‚Kirche‘ sein, im vollen Sinn des Wortes — und dies natürlich in Gemeinschaft mit den anderen, vor allem mit der Kirche von Rom. Dieses Ringen von einst, das in Offenheit und Ehrlichkeit in vergangenen Zeiten kaum mehr zu entdecken war, läßt sich heute wieder finden — in anderen Formen natürlich, als es in der Frühzeit der Fall gewesen ist, aber doch wohl aus demselben Prinzip heraus: Eigenständigkeit und Gemeinschaft, nicht: Unterwerfung und Gemeinschaft“ (§. 57).

Verf. beginnt mit Bemerkungen zur „Beheimatung des Ortskirchenbewußtseins“, in denen er auf den Wandel im Kirchenbewußtsein vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeht. Er handelt sodann über die Hauptkirchen des Ostens: Jerusalem, Antiochien, Alexandrien, Konstantinopel, die Kirchen von Persien und Armenien. Der zweite Teil der Studie ist den Hauptkirchen des Westens gewidmet: Rom, Lyon, Arles, Mailand, Ravenna, Aquileja, Verona, die Kirchen im Alpen-Donauraum, Trier, Köln, die Kirchen im schweizerischen Alpenraum, die Kirchen Spaniens, Britanniens, Irlands und Schottlands, Karthago und die nordafrikanische Kirche. Die Schlußfolgerungen am Ende der Studie zeigen auf, wie das zuvor Gesagte für den Unterricht fruchtbar gemacht werden kann.

Der Verf. hat mit glücklicher Hand einen Schlüssel gefunden, mit dem es ihm gelingt, weite Bereiche der Kirchengeschichte in einer interesseweckenden Weise zu erschließen. Die Darstellung der Hauptkirchen des Ostens ist etwas summarisch und bietet die bekannten Dinge. Von größerem Informationswert ist das vor allem zu den kleineren Kirchen des Westens Gesagte. Daß die vom Verf. gewählte Sicht die Kirchengeschichtsforschung vorantreiben kann, zeigt deutlich das vor kurzem erschienene Werk von Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311—440)* I u. II (Rom 1976) = *Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome* 224. Sausers Buch wendet sich an ein breites Publikum, dem es in knapper Form einen umfassenden Überblick bietet. Es beweist die Aktualität von Kirchengeschichte und bietet auch dem Kirchengeschichtler viele Anregungen. U. a. kann es Religionspädagogen in der Vorbereitung des Unterrichts sehr gute Dienste tun.

Th. Baumeister, Mainz

LIES, Lothar: Wort und Eucharistie bei Origenes — Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses. Innsbrucker theologische Studien. Bd. I. Hrsg. v. E. Coreth, W. Kern, H. Rotter. Innsbruck—Wien—München: Tyrolia. 1978. 363 S. 480 öS.

Im Zusammenhang einer für die heutige Theologie festzustellenden „Origenesrenaissance“ (352) entstand auch vorliegende Studie als Doktorarbeit am Fachbereich für katholische Theologie der Universität Würzburg. Sie stellt eine „für den Druck gekürzte Fassung“ (Vorwort) des Urexemplares dar und eröffnet als solche eine theologische Reihe der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Die Fülle des Stoffes ist in meisterhafter Weise aufgegliedert, und zwar in drei Teile mit den Kapiteln: Der origenische Begriff „eucharistia“ und seine Vorstellungsinhalte (Eucharistie als Wortgeschehen und dessen Vorstellungsinhalte; Der Vorstellungsinhalt des Begriffes „eucharistia“ = Kultspeise und seine Beziehung zum Begriff „eucharistia“ = Wortgeschehen; Die Opferdimension des Begriffes „eucharistia“), Die Spiritualisierung der Eucharistie-Methode und Anliegen (Spiritualisierung der Vorstellungsinhalte des Begriffes Eucharistie als Analogisierung), Die sakramentale Eucharistie als Logos-Gegenwart und Eulogie (Die Dimensionen des Begriffes „eulogia“ zur Bezeichnung der Logos-Gegenwart bei Origenes; Die sakramentale Eucharistie als Symbol-Eulogie; Rückblick und Ausblick). Diesen drei Hauptteilen ist eine Hinführung mit dem Thema: Die formalen Vorstellungsinhalte des Begriffes „eucharistia“ vorangestellt, während sich am Schluß ein ausführliches Literatur- und Namensverzeichnis wie ein Sachregister findet. — Die Bedeutsamkeit der Arbeit liegt vor allem darin, daß hier patristisches Gedankengut sehr differenziert ausgebreitet wird, damit daran Kritik, aber ebenso Anregung sich entfalte. Lies hat selbst sich der Kritik wie der Anregung gestellt. Er tut dies in sehr komprimierter Art und Weise im Abschnitt: Ausblick auf die heutige Diskussion (345—352). Hier setzt er sich unter anderem auch eingehend auseinander mit der berühmten „Zweigleisigkeit der origenischen Eucharistieauffassung“ (116), die nach seinen Worten darin besteht: „Nicht dem Brot kommt die eucharistische Bedeutung zu, sondern dem Wort im Brot. Die Brote sind nur ‚Vehikel‘ der Vermittlung. Wir haben es mit einer Entsakramentalisierung der eucharistischen Symbole und einer Verlagerung ihrer traditionellen Bedeutung in das Wort (in den Broten) zu tun. Dennoch schließt diese Verbal-Präsenz den rituellen Genuß nicht aus, sondern ein“ (102).

Diese „Entdinglichung des sakramentalen Kultes im Sinne einer Verworfung“ (114) stellt sich nach Lies auch als ein „Ernstfall“ der Christologie heraus (114), denn im eucharistischen Wortgeschehen wird der Logos vor allem gegenwärtig „und findet dort seinen Logos-Leib“ (114). Die Gefahr, die der Verf. in dieser Auffassung der Eucharistie für Origenes und für die heutige Diskussion sieht, umschreibt er mit den Worten: „Origenes löst die logoshafte ‚Sinngegenwart‘ (logoi) zu stark von den Symbolen ab und hebt die Sakramentalität dadurch nahezu auf. Für die Diskussion um ‚Transsubstantiation oder Transsignifikation‘ stellt sich auf diesem Hintergrund die Frage, wie der anthropologische ‚Mehrwert‘ und damit nach der Konsekration auch der theologische Mehrwert dem Brote zukommt. Es ist die Frage, wie dem Brot eine anthropologische ‚Sinngröße‘ als Substanz zukommt. Wie verhält sich die ontische Wirklichkeit Brot zu dem anthropologischen Wesen Brot und dem theologischen Wesen Leib Christi? Ist dieser anthropologische und theologische ‚Mehrwert‘ eine ontische Wirklichkeit? Für Origenes existiert der Sinn real im Wort (logos), ist also eine ontische (seinshafte), logische (sinnhafte) und ontologische (zugleich seinshafte und sinnhafte) Wirklichkeit. Die These der Transfinalisationslehre, der Sinn sei die eigentliche Wirklichkeit des Brotes, kann also von Origenes her umfassend erklärt werden. ... Von der Gefahr her, die wir bei Origenes gesehen haben, Sinn und Brot zu stark zu trennen, stellen wir an die Transfinalisationslehre dieselbe kritische Frage wie an Origenes: Auch wenn man voraussetzt, daß eine Sinnbedeutung (bei Origenes reale logoi, in der Transfinalisation ‚Mehrwert‘) eine ontologische Wirklichkeit ist (Sein und Sinn), die zu ihrer vollen Erkenntnis Geistessubjekte voraussetzt, bleibt doch die Frage bestehen, warum man noch eine somatische Wirklichkeit (materielles Brot) braucht. Ein anthropologisch weit dichter zu gestaltender Wortgottesdienst könne eine bessere ‚Materie‘ für die Eucharistie sein als Brot und Wein. Kommt man so nicht zu einer Abwertung der Sakramentalität, bzw. muß man dann nicht entgegen dem Anliegen der ‚existenzialistischen‘ Theologie — auf den positiven Willen Christi zurückgreifen, um die traditionelle Form der Eucharistiefeier zu rechtfertigen?“ (348 f.). Allein schon dieses Zitat zeigt, wie in diesem Buch, angeregt durch eine sehr ausführliche Behandlung der Eucharistie bei Origenes, moderne Theologie zum Thema Eucharistie kritisch hinterfragt wird.

E. Sauser, Trier

GLÄSER, Peter Paul: Phoeadius von Agen. — Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie am Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Augsburg. Augsburg: 1978. 204 Seiten. Kart.

Zwar ist der aus Gallien kommende Theologe „eine der bedeutenden Gestalten der westlichen Kirche im vierten Jahrhundert“ (V), zwar erfreute sich sein Werk „Contra Arianos“, das „zu den ersten literarischen Werken im Westen gegen den Arianismus“ (193) gehört, schon in seiner Zeit allseitiger Beachtung und „in der späteren patrologischen Forschung erfreut sich ‚Contra Arianos‘ einer zum Teil recht hohen Wertschätzung“ (194), trotzdem muß der Verf. feststellen: „Es mag unglaublich klingen, wenn wir sagen, daß es noch keine genauere Untersuchung über dieses Werk gibt. Man begnügte sich bisher damit, diese Schrift einfach zu paraphrasieren. Wir unterziehen deshalb ‚Contra Arianos‘ einer genauen Analyse, wobei dann auch der dogmengeschichtliche Standort und die dogmengeschichtliche Bedeutung dieser Schrift erhellt wird“ (VI). — Die Untersuchung besteht aber nicht nur in der genannten genauen Analyse von Contra Arianos, sie nimmt sich mit derselben Gründlichkeit der wissenschaftlichen Aufhellung seines Lebens und Wirkens an, denn: „Die bisher von anderen Autoren gemachten biographischen Angaben über Phoeadius beschränkten sich alle praktisch nur auf Quellen, in welchen Phoeadius namentlich erwähnt wird. Wir wollen jedoch nicht nur diese Quellen neu ausschöpfen, sondern auch jene weiteren untersuchen, die die historischen Ereignisse, in welche Phoeadius verwickelt war, schildern und so, ohne den Namen von Phoeadius zu nennen, wichtige Daten zu seiner Biographie vermitteln können“ (VI). — Insgesamt aber wird man doch sagen können, daß der Hauptertrag der Arbeit in der Auseinandersetzung mit „Contra Arianos“ liegt, worin Phoeadius nach Gläser „nach einer fundierten Analyse des theologischen Systems der Arianer die zweite sirmische Formel widerlegt hat“ (193).

E. Sauser, Trier

NYSSEN, Wilhelm: Frühchristliches Byzanz. 5. Auflage. (Reihe: Sophia Bd. 2). Trier: Paulinus. 1978. 166 S., 16 vierfarbige u. 4 schwarz-weiße Bildt. 39,80 DM.

Das ursprünglich unter dem Titel „Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz“ erschienene Werk stellt eine originelle Verbindung dar von Bild und Wort, Zeugnissen der frühen byzantinischen Kunst (bes. bemerkenswert sind die Wiedergaben von weltberühmten, aber dennoch weithin unbekannten Handschriften) und Aussagen der Kirchenväter, wobei allerdings die Zuordnung von Text und Bild immer auch ein gewisses Risiko mit sich bringt, das wohl darin besteht, daß nie ganz zu ergründen ist, was nun das Bild von sich aus wirklich sagen wollte. So bleibt also hier ein gewisser Freiheitsraum des Zueinander von Bild und Wort, und es ist auf jeden Fall sehr anregend zu sehen, wie dieser Freiheitsraum vom Verf. genutzt wird. Er selbst sagt gerade zu diesem Anliegen: „Die vorliegende Arbeit zeigt, wie Bild und Wort sich im gleichen Zeitraum ihrer Entstehung ergänzen, weil sie sich im gegenseitigen Ausloten der Tiefe des Heilsplanes zu überbieten scheinen. Gleichzeitig kann man aber auch aus den dargestellten Bildern und den Texten der Väter wahrnehmen, welche Konsequenz sich aus dem Glauben an den Menschgewordenen für die Einzigartigkeit und Würde des Menschen ergibt“ (Vorwort). Der theologische Ansatzpunkt dieses wertvollen Buches besteht also darin, aufzuweisen, „daß die göttliche Menschwerdung die universale Bildwerdung in der Welt darstellt und der letzte Grund für all das ist, was sich im künstlerischen Wesen unserer Geschichte an Bildgestalt niedergeschlagen hat“ (Vorwort).

E. Sauser, Trier

KALLIS, Anastasios: Der Mensch im Kosmos. Münsterische Beiträge zur Theologie 43. Münster: Aschendorff Verlag. 1978. 190 Seiten. Kart. 48,— DM.

Vorliegende Dissertation, 1974 vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster angenommen, behandelt an Hand der Schrift „Über die Natur des Menschen“ des Philosophen-Bischofs Nemesios von Emesa aus dem Ende des vierten Jahrhunderts das interessante Phänomen vom Verhältnis heidnisch-griechisches Gedankengut und christliche Literatur. Dabei wird überzeugend das Pauschalurteil von einer bloßen Übernahme fremden heidnischen Erbes widerlegt und im Überblick festgestellt: „So betrachtet bleibt die kleine Schrift des Nemesios nicht mehr ein bloßes Sammelbecken antiken Gedankengutes, nur um dessentwillen die Beschäftigung mit ihr sich lohnt, sondern erweist sich als eine interessante Zusammenstellung, in der sich die geistigen Strömungen des ausgehenden vierten nachchristlichen Jahrhunderts widerspiegeln. Denn sie ist im ganzen keine theologische Abhandlung, sondern ein philosophisches Werk, das ein ausgezeichnetes Beispiel christlichen Philosophierens unter Anwendung des griechischen Erbes liefert. Insofern ist Nemesios nach patristischen Kriterien ein produktiver Denker, der mit dem vorhandenen Material und mit eigenen, d. h. christlichen Richtlinien arbeitet. Dabei verwirklicht er keine unkritische Anhäufung von Meinungen, sondern eine bedeutende Synthese, das erste anthropologische Kompendium einer christlichen Philosophie“ (6 f.). Die Fülle der Aussagen wird in die Abschnitte gegliedert: Die kosmischen Elemente, Die makrokosmische Einheit, Die Sonderstellung des Menschen, Die Seele in der Stufenfolge des Kosmos, Die mikrokosmische Einheit. — Eine ausführliche Bibliographie und ein Stellenregister bilden den Rahmen des Ganzen. — Von den Aussagen in dieser Arbeit sei als kleine, aber vielsagende Kostprobe die Stelle aus dem Abschnitt über die mikrokosmische Einheit zitiert: „Man erkennt deutlich das Anliegen des Nemesios, mit Hilfe der überlieferten philosophischen Spekulationen einerseits die Substantialität und Selbständigkeit der Seele, andererseits ihre organische Einheit mit dem Körper als zwei gleichgewichtige Fakten christlicher Anthropologie herauszustellen. Die Verpflichtung auf diese beiden Prinzipien, die ein erneutes Durchdenken der komplizierten Frage der Verbindung des Intelligiblen mit der Materie fordert, hält Nemesios zurück von einer vollständigen Übernahme der Antwort des Porphyrios auf die Frage, wie die Verbindung von Körper und Seele, zwischen denen offenbar eine Gemeinschaft besteht, möglich ist. Sosehr auch die Parallelen eindringlich auf eine Abhängigkeit hinweisen, kann man doch nicht den Schritt verkennen, den Nemesios im Ringen um das neue Verständnis des Begriffes Mensch vollzog, indem er ihn als eine harmonische

Einheit auffaßt, die — vom Weltganzen her betrachtet — auch die Vollendung der unendlichen Welteinheit bewirkt, in der der Mensch in seiner Ganzheit als Ebenbild Gottes, Mittelpunkt des Kosmos und Zweck des Ganzen gilt“ (173).

E. Sauser, Trier

NORMANN, Friedrich: Teilhabe — ein Schlüsselwort der Vätertheologie. Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 42. Münster: Verlag Aschendorff. 1978. 317 Seiten. Kart. 88,— DM.

Ausgehend von 2 Petr 1, 4 wird auf das vielschichtige Problem der engen Verbundenheit von Gott und Mensch eingegangen, wobei zwar der Begriff der „Teilhabe“ vor allem an Hand von besonderen Väterbeispielen eingehend erläutert wird und trotzdem der Verf. großen Wert auf die Erhellung dieser Vorstellung im griechisch-römischen Bereich legt, da ja gerade hier die Kontakte zwischen Göttern und Menschen partnerschaftlich empfunden wurden, „so daß man in des Wortes ursprünglicher Bedeutung als Part-ner aneinander teil-hat, auch wenn man durchaus Rangunterschiede zu respektieren weiß: Das Ganze, vom Geringsten bis zum Höchsten, bleibt durch den Mythos grundsätzlich als Eines verstehbar“ (302). Hier ist besonders aus der Philosophie Platons der Begriff von der „Teilhabe“ für die Deutung von 2 Petr 1, 4 in der Vätertheologie von Wichtigkeit, und was Platons Anliegen dabei war, Teilhabe am transzendenten Sein der Ideen und verbleibende Eigenständigkeit von dinglicher Welt und transzendtem Gott miteinander zu verbinden, das war auch das Anliegen und das mehr oder weniger geglückte Unternehmen einer richtigen Sicht dieser Tatsache bei den Vätern. Der Verf. stellt dazu fest: „Tatsächlich bleibt im Urteil der Philosophie trotz der zentralen Bedeutung der platonischen μέθεξις die Gefahr bestehen, daß sich die Dualität von Idee und Einzelding am Ende doch in eine Identität verliert. Das ist bei Plotin weitaus vornehmlicher als bei Platon: Die Eigenständigkeit der Welt und des einzelnen (der Person) kann nicht als hinreichend gesichert gelten. Auch diese bedrohliche Einsicht hat in der Vätertheologie ihre Entsprechung. Wenn auch eine westliche Denkungsart die Rede von der Vergöttlichung oder gar Vergottung des Menschen als befremdlich empfindet, so kann das Gemeinte doch richtig verstanden werden: Das Geschenk der göttlichen Gnade gibt uns wahrhaft Anteil an Gottes eigenem Leben. Eine so verstandene ‚Divinisierung‘ braucht die geschöpfliche Eigenständigkeit nicht aufzuheben. Sogar die Ausdrucksweise vom ‚selbst-Gott-werden‘ und ‚selbst-Gott-sein‘ verliert von ihrer Anstößigkeit, wenn man sich bewußt bleibt, daß die Väter ‚Gott‘ als einen ‚Gattungsbegriff‘ sahen. Dennoch scheint im Blick auf die gesamte Väterzeit die geschöpfliche Eigenständigkeit gelegentlich als Anliegen aufgegeben. Es wäre angesichts der großen Zahl der Väter, die hier zu Wort gekommen sind, der Behandlung unseres Themas nicht angemessen, wollte man jetzt alle Unebenheiten glätten, um zu einem griffigen Ergebnis zu kommen. Dennoch sei vermerkt, daß die genannte Gefahr auffällig bei Hippolyt und bei Gregor von Nazianz zutage tritt, besonders da, wo von Vermischung... gesprochen wird. — Am wichtigsten ist hier die Feststellung, daß bei allen Vätern, die in unserer Untersuchung aufgeführt sind, die Teilhabe an Gott ein bevorzugter und geeigneter Rahmenbegriff ist, in den man die vielfältigen Bilder und Gleichnisse einfügen kann, die das Geheimnis der Verbundenheit von Gott und Mensch zur Darstellung bringen“ (303 f.). — Dadurch nun, daß der Verf. versucht, die Darlegungen der Väter nicht in ihrer geschichtlichen Ferne zu belassen, sondern, soweit eben möglich und wissenschaftlich legitim, hier auch Bezugspunkte zur Theologie der Gegenwart zu setzen, wird ein theologischer Grundansatz in Vergangenheit und Gegenwart beleuchtet und miteinander in Beziehung gebracht.

E. Sauser, Trier

NAUERTH, Claudia: Koptische Textilkunst im spätantiken Ägypten. Die Sammlung Rautenstrauch im Städtischen Museum Simeonstift Trier. Trier: Spee-Buchverlag. 1978. 158 Seiten. Kart. 34,80 DM.

Die koptische Sammlung in Trier, die „internationalen Rang“ (7) hat, wird hier in einen großen geistes- und kunstgeschichtlichen Rahmen gestellt, wobei unter den zahlreichen Artikeln vor allem die von D. Ahrens: Koptische Kunst und Geschichte, und von

Cl. Nauerth: Die Trierer „Josefsstoffe“ und Verwandtes, besonders erwähnt seien. — Geht es bei dem Artikel von Ahrens um den Nachweis von Zusammenhängen zwischen Dogmengeschichte und Kunst („Das koptische Nationalgefühl hat sich, in militanter Politisierung christlicher Dogmen, durchgesetzt. In der koptischen Kunst zeigt sich dieses Ringen um ein neues Selbstverständnis darin, daß die zunächst starken naturalistischen Impulse der hellenistischen Kunst nach und nach schwächer werden und einer neuen, abstrakten Kunstübung Platz machen“, S. 13), so bringt Nauerth in ihren Darlegungen zu zwei Stoffen mit Darstellungen der Josefs Geschichte einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der christlichen Ikonographie. Nach einem Vergleich mit anderen koptischen Textilien, auf denen ebenfalls dieses Thema zu finden ist, kommt Nauerth zum Schluß: „Aus allem Dargelegten geht hervor, daß die beiden Trierer Stoffe mit Darstellungen aus dem Leben Josefs zu den interessantesten Stücken überhaupt gehören“ (31). — Ein kirchengeschichtlicher „Schönheitsfehler“ unterlief Ahrens, als er sagte: „381... als im Konzil von Byzanz die Patriarchate von Rom und Byzanz als gleichrangig... erklärt werden“ (12). — Zunächst sollte man nicht von einem „Konzil von Byzanz“, sondern von einem „Konzil von Konstantinopel“ sprechen. Sodann ist der Ausdruck „Patriarchat von Rom“ nicht zutreffend und schließlich: 381 wurde keine Gleichrangigkeit beschlossen, sondern „nur“ — was aber für Rom auch schon „zu viel“ war —, daß Konstantinopel nach Rom in der Rangordnung komme.

E. Sauser, Trier

HEISER, Lothar: Nikolaus von Myra — Heiliger der ungeteilten Christenheit. (Sophia Bd. 18). — Trier: Paulinus. 1978. 141 S., 32 vierfarbige Bildt., Leinen. 39,80 DM.

Vorliegendes Buch, das die Kapitel „Nikolaus, Bischof von Myra“, „Literarische Quellen und Zeugnisse“, „Ein Nikolaus-Hymnus der orthodoxen Kirche“, „Die Nikolaus-Ikone des serbischen Klosters Decani“ umfaßt, geht einerseits mit großer Genauigkeit den einzelnen Daten der Geschichte bzw. der Geschichte der Verehrung des hl. Nikolaus nach, weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, daß die Tatsache seiner Verehrung in Myra und Lykien wohl mit der Bekämpfung der Göttin Artemis als der heidnischen Landesmutter von Lykien zusammengebracht werden muß (16), macht darauf aufmerksam, daß für den Aufschwung seiner Bedeutung in der Zeit vom 6. bis 9. Jahrhundert und darüber hinaus die Geschichte von der Rettung der unschuldig verurteilten Feldherrn von Bedeutung gewesen ist (16 f.), stellt aber andererseits ganz eindeutig fest, daß es sich bei diesem Heiligen um einen „Typos Mensch“ (7) handelt, „der den Weg zu Gott über die Brücke zum Nächsten geht“ (7). Zu dieser typisierten Gestalt konnte er werden, weil seine Person „nur undeutlich, gleichsam verschwommen vor uns“ (7) steht. Auf diese Weise, nämlich als Typos der vielfältigen Nächstenliebe, überlebt Nikolaus die Jahrhunderte, wird immer wieder aktuell: „Er gehört nicht einer kirchlichen Gemeinschaft, er steht über der Zeit und lebt unter allen Rassen und Nationen“ (8). — Der Typos Nikolaus wird aber noch in überzeugender Weise mit Christus in Verbindung gebracht. Gerade die Form der Nikolaus-Vita-Ikone, die er an Hand eines Beispiels aus der Kirche von Decani erklärt, läßt diese Beziehung Christus—Nikolaus auch von seiten der Ikonen deutlich werden. Der Verf. drückt diese Erkenntnis zusammenfassend so aus: „Die Gestalt des Nikolaus will uns mit ihren Bildern hinführen zum Urbild, zu Christus selbst. Denn er ist sein getreues Abbild, das ‚zu Herzen‘ geht, das Herz für die Nachfolge weckt. Wer das Leben und das Wirken des Bischofs von Myra meditiert, stößt unweigerlich auf Christus und wird gedrängt, mit Nikolaus die Christusnachfolge zu bestehen. Wer Nikolaus begegnet, wird begeistert von seinem Eintreten für die Armen und Entrechteten, für die Unterdrückten und Verfolgten, für die Kinder und die Verleumdeten, er fühlt sich verantwortlich, in seinem Geist weiterzuwirken. Wer diesen Heiligen meditiert, der stößt... zur Mitte vor, zu Christus und seiner Botschaft von der Liebe. Denn Nikolaus ist die lebendige Ikone Christi“ (100 f.). Summa summarum: Der rote Faden, der durch die Ausführungen hindurchgeht, ist der von der Nachfolge Christi, ja beinahe der von der Austauschbarkeit des Heiligen und Christus.

E. Sauser, Trier

DIESNER, Hans-Joachim: Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien. Reihe: Occidentens — Horizonte des Westens, Bd. 2. — Trier: Spee-Verlag. 1978. 127 S. Kart. 33,80 DM.

Die Gestalt Isidors von Sevilla, die einerseits als „Überlieferer“ (111), andererseits als „Anreger“ (111) anzusprechen ist, das eine Mal „liebenswürdige Toleranz“ (111), das andere Mal „unerbittliche Konsequenz“ (111) zeigt, wird in dieser Studie auf folgende Thematik hin untersucht: „Armentheologie und Frühfeudalismus“, „Die spanische und die außerspanische Welt bei Isidor“, „Religion, Menschenbild, Humanismus und Humanität bei Isidor“, „Zur philologischen, etymologischen und historischen Methode Isidors-Wissen, Bildung und Erziehung im Spanien Isidors“. — Diesen vier Abschnitten folgt ein ausführliches Schlußwort wie ein Anhang mit Quellen, Lexika, Literatur, Tabellen und Zeittafel. — Aus der Fülle des Dargebotenen erscheint unter anderem von besonderem Interesse die Darlegung Isidors im Hinblick „auf einige diffizile Fragen der damaligen Gesellschaftsstruktur Spaniens“ (24), weil gerade hier ein Stück Bewältigungsversuch der Alten Kirche in der Problematik von Armen, Unterdrückten, Sklaven, weltlicher und geistlicher Standeshierarchie (Könige und Bischöfe) vorliegt. — Dabei spielt nach verschiedenen Überlegungen doch folgende Lösung nach den Worten Diesners eine entscheidende Rolle: „Im Spannungsfeld zwischen einer gerechten, ja demütigen Herrschaftsausübung, einer ehrlichen Hilfsbereitschaft gegenüber den Bedürftigen und einer freiwilligen Beschränkung der Lebensansprüche durch die Ärmern sah Isidor dann eine Art idealen Kompromisses. Für den Bereich der civitas terrena schien damit das denkbar Günstigste erreicht“ (16). — Allerdings, wo dieser Kompromiß nicht erreicht werden kann, rät er den Sklaven, zur Selbsthilfe zu greifen, was nichts anderes bedeutet als: Aufbau einer inneren Haltung, die aus den „subiecti corpore“ „praelati mente“ macht. Der Verf. kommentiert dazu: „Es kam ihm also, was seiner ganzen Anthropologie eindeutig entspricht, nicht auf eine äußere Gleichheit oder Angleichung an, sondern auf einen innerlichen Prozeß, der sich natürlich auch eine entsprechende Ausprägung verschaffen konnte. Solche Forderung stellen hieß zugleich, zwei Ziele anzusprechen: Den Unfreien oder Unterdrückten zu festigen und ihn sogar als Vorbild für Bessergestellte hinzustellen... Insofern läßt sich doch von einer gewissen Angleichung der Sklaven und Unterdrückten an die Bessergestellten sprechen. Isidor scheint es sich dabei freilich sehr leicht zu machen, weil er hier die gesamte Verantwortung für die zwischenmenschlichen Beziehungen den Unterdrückten und Sklaven selbst zuschiebt... Er weiß faktisch keine äußerlich wirksame Hilfe für sie. Natürlich mahnt er harte Herren des öfteren, ihre Sklaven und andere Untergebenen menschlich zu behandeln, und warnt nicht selten vor der jenseitigen Strafe für Ungerechtigkeit. Die Selbsthilfe im gekennzeichneten Sinn ist ihm jedoch wichtiger“ (16 f.). — Zwar hat es in diesen Gedankenführungen zunächst den Anschein, als wollte Isidor die Sklaven doch nicht so recht ernst nehmen bzw. sich selbst überlassen. Diesner legt jedoch überzeugend dar, daß diese Sklaven, wenn sie „praelati mente“ sind, „als stille Autorität galten, denen man allenthalben Achtung entgegenbrachte, denn die menschlichen Qualitäten solcher Unfreier ließ schließlich über die Unterschiede hinwegsehen, die nach Naturrecht oder menschlicher Satzung scheinbar unverrückbar gegeben waren“ (17). — Andererseits ist derselbe Isidor dann doch wiederum „alten“ Vorstellungen verhaftet, daß eben die Sklaven, auch als „praelati mente“, dann doch nicht das Niveau von Klerikern und Bischöfen erreichen können, die er „als theologische und darüber hinaus als Bildungselite sehen möchte“ (18). Allerdings wäre es falsch, Isidor einer Klerikerverhimmelung zu bezichtigen, denn, wenn er den Klerus hervorhebt, bedeutet dies zugleich Akzentuierung von Pflicht und Verantwortung, und im Hinblick auf des Klerus persönliche „Freiheiten“ spricht Isidor nach Diesner mehr „von einer Eingrenzung als von einer Ausweitung“ (18).

E. Sauser, Trier

VIELHAUER, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur — Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. Berlin—New York: Walter de Gruyter. 1975. XIX/813 S. 68,— DM.

Vorliegendes Werk ist ein ausgesprochenes Lehrbuch, das in die Probleme der urchristlichen Literaturgeschichte und deren heutigen Diskussionsstand einführt, „um dem Leser ein eigenes Urteil zu ermöglichen“ (VII). — Besonders wertvoll, weil eben sonst in einem

Lehrbuch der urchristlichen Literatur nicht in dieser Breite verarbeitet, erscheinen die Kapitel über die Apokryphen Evangelien, die Apokryphen Apostelgeschichten und die Gemeindeordnungen und Kultisches. Hier sind es wiederum vor allem die sogenannten Kindheitsevangelien mit ihren wichtigsten Vertretern: dem Protevangelium des Jakobus und den Kindheitserzählungen des Thomas. Die Tatsache, daß mariologische und christologische Interessen für deren Abfassung von entscheidender Bedeutung gewesen sind, bringt es mit sich, daß diese Art von Literatur wichtig ist für die Deutung Christi und Mariens in der Urkirche, eine Deutung, die gerade im Hinblick auf Maria eine Breite des Einflusses erreichte, die die der kanonischen Schilderung bei weitem übertroffen hat. Mit Recht bemerkt daher der Verfasser: „Die Wirkung der apokryphen Kindheitsgeschichten überhaupt . . . auf Frömmigkeit und Kunst, auf Liturgie (Officia) und Dogma (Mariologie) läßt sich kaum überschätzen. Aber damit ist das Gebiet der urchristlichen Literaturgeschichte überschritten. Nur dies sei noch hinzugefügt, daß der zwiespältige Charakter dieser Kindheitserzählungen seine Wirkung auch im 20. Jahrhundert ausgeübt hat: einerseits in heute fast vergessenen Geschichtsklitterungen wie dem ‚Benanbrief‘ und anderer moderner Apokryphen, andererseits in heute noch lesbaren, den echten Legendenton treffenden Umdichtungen von Selma Lagerlöf und Felix Timmermans.“ (S. 679). — Anregend für eine Bereicherung der Gestalt Jesu in Unterricht und Predigt könnte auch das Kapitel über die „Agrapha“ sein, wozu Vielhauer bemerkt: „Das Problem, das die Agraphaforschung beherrscht, ist die Sichtung des Materials unter dem Gesichtspunkt der Echtheitsfrage, durch deren Beantwortung man sich neue Erkenntnisse über den historischen Jesus erhofft.“ (S. 616). — Besondere Beachtung in der Gestaltung des Buches sollte der Zitation der neuesten Literatur geschenkt werden, die es dem Leser ermöglicht, selbständig weiterzuarbeiten.

E. Sauser, Trier

SANTOS OTERO, Aurelio: Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen, Bd. I (Patr. Texte u. Studien, Bd. 20). Berlin—New York: Walter de Gruyter. 1978. XL/227 S. u. 2 Tafeln. 108,— DM.

Vorliegender Band ist der erste eines auf drei Bände geplanten Werkes. Während hier die slavischen Textzeugen zu den Acta Pauli et Theclae, Petri, Petri et Pauli, Petri et Andreae, Andreae (et Matthiae), Thomae, Ioannis, Philippi, zur Passio Matthaei, zu den Acta Barnabae, zur Passio Ananiae, zu Pseudo-Clementina, zu Epistola Pauli ad Laodicenses, Abgari, de die dominica, zur Apokalypsis Pauli, Deiparae, zu Somnus Deiparae, zur Apokalypsis Ioannis, zu den Quaestiones apostolorum wie zur Apokalypsis Petri vorgelegt werden, sollen im zweiten Band die apokryphen Evangelien und damit verwandte Literatur, im dritten Band die Apokryphen des Alten Testaments behandelt werden (S. 37). — Der Verfasser bemerkt dazu: „Es wird beabsichtigt, das umfangreiche Material zu erfassen, das man generell an Hand der slavischen Überlieferung als apokryph betrachten kann. Den größten Teil davon machen die anerkannten Apokryphen der althristlichen Literatur aus. Diese Schriften bilden auch den Kern dieser Bestandsaufnahme.“ (S. 37 f.).

E. Sauser, Trier

KÄMPFER, Frank: Das russische Herrscherbild. — Von den Anfängen bis zu Peter dem Großen. Studien zur Entwicklung politischer Ikonographie im byzantinischen Kulturkreis (Beiträge zur Kunst des christl. Ostens, Bd. 8). Recklinghausen: Aurel Bongers 1978. 282 S., 22 vier- u. fünffarbige Abb., 111 einfarb. Abb., 38 Zeichnungen. 130,— DM.

Für einen Zeitraum von sieben Jahrhunderten soll folgendem Anliegen Rechnung getragen werden: „Das Herrscherbild kann . . . nicht mehr als Wiederholung oder Variation eines Bildtyps interpretiert, muß vielmehr als ein politisches Bild, das auf Grund bestimmter Wirkungsabsichten hergestellt und öffentlich gemacht worden ist, in seinem Aussagegehalt für den zeitgenössischen Betrachter untersucht werden“ (12). Bei dieser Frage nach dem „politischen Bild“ spielt das Verhältnis: Christus-Herrscher eine entscheidende Rolle, wofür der Verfasser in seiner äußerst dichten Art der Darstellung den Begriff von der „Herrscher-Christus-Handlungsformel“ (54) geprägt hat. Von der Verbreitung und Stabilität dieser Verbindung bemerkt der Verfasser: „Das reine Amtsporträt

findet sich auch in der byzantinischen, speziell der spätbyzantinischen Kunst recht selten. Weil das Kaiseramt im byzantinisch-orthodoxen Raum in unmittelbarem Bezug zum Welt-herrscher Christus gesehen wurde, enthält auch das Kaiserbild fast immer einen Hinweis auf den Legitimitätsgrund des Kaisertums... Es hat den Anschein, als ob das autonome Herrscherbild im Zeitraum zwischen der Spätantike und der Neuzeit nur Ausnahme gewesen ist. Im russischen Bereich ist es das Porträt des Zaren Ivan IV. auf der Zollurkunde von 1571, welches das nicht auf Christus bezogene Herrscherbild einführt. Mag das Urkundenporträt auch in der Absicht, byzantinisch-südslavische Traditionen fortzusetzen, entstanden sein, in seiner Form weist es auf das neuzeitliche Persönlichkeitsbewußtsein des russischen Zaren und auf die Kenntnis westeuropäischer Porträtpraxis des 16. Jahrhunderts.“ (54). — Unter den vielen Bildmöglichkeiten von Herrscher-Christus wird die Stiftungskomposition „als zentrale Gattung des Herrscherbildes“ (257) bezeichnet, „weil sie den Herrscher-Christus-Bezug am deutlichsten und umfassendsten designiert. Als Sachverhalt und Bildhandlung ist die Stiftung ein Vorgang, der über das Zahlungsverhältnis zwischen Fürst und Kirche hinausgreift. Hier läßt sich die Frage stellen, inwieweit religiöse Stiftung als eine Handlung aufzufassen ist, welche über die Fürsorgepflicht hinaus eine Art der Vermittlung zwischen Gläubigengemeinschaft und ‚Himmel‘ darstellt. Ist die religiöse Stiftung ein dem vorchristlichen Opferdienst vergleichbares Phänomen, charakterisiert dadurch, daß der Herrscher stellvertretend für die Gemeinschaft ein Zeugnis setzt und die Harmonie zwischen Himmel und Erde erneuert? ... Die Vermutung sei gewagt, von seiten der Gläubigengemeinschaft gäbe es die Vorstellung einer Repräsentanzfunktion des Fürsten gegenüber dem Numinosen, eine dem bischöflichen Auftrag in gewissem Sinne konkurrierenden Vermittlerfunktion des Herrschers zwischen Gläubigen und Christus. Dies wäre sozusagen das Komplement des von Christus an den Fürsten erteilten Auftrages zur Wahrung der Gläubigen, wie ihn die geistliche Literatur darstellt.“ (257 f.). — Schließlich faßt der Verfasser diesbezügliche Überlegungen in die Worte zusammen: „Insgesamt gesehen, kann man wiederholen, daß der Herrscher (und mit ihm das Herrscherbild) im religiösen Bereich als Repräsentant der Kommunikationsgemeinschaft auftritt. Er wahrt die gemeinsamen Interessen der Gruppe gegenüber dem Numinosen und ist zugleich hauptsächlichster Nutznießer seines Repräsentationshandelns.“ (259). Diese Problematik nochmals aufgreifend und als die eigentliche Frucht der hier vorgelegten Untersuchungen wertend stellt der Verfasser am Ende seiner Ausführungen fest: „Dennoch bleibt es unzweifelhaft, daß das auf den Zeitgenossen gerichtete Bedeutungselement ‚Herrschaft‘ bei den hier betrachteten Bildern völlig im Schatten des religiösen Bezugs zwischen dem Herrscher und Christus steht. Wesentliches Handlungsziel der Mehrheit aller untersuchten Darstellungen ist das Seelenheil des Herrschers. Die verschiedenen Möglichkeiten, mit Hilfe eines Bildzeichens Christus und die Heiligen anzusprechen, ihnen Gaben darzubringen, sie zu Wohlverhalten im Diesseits wie im Jenseits zu veranlassen, von ihnen Gegenleistungen zu erreichen, haben die christlichen Herrscher des Mittelalters fasziniert. In dieser Fähigkeit des Bildes, imaginäre Wirklichkeit zu schaffen, Wünsche des Herrschers zu formulieren und ihre Erfüllung vorwegzunehmen, liegt sein entscheidender Vorzug gegenüber dem Schrifttext.“ (263). — Summa summarum: Vorliegende Veröffentlichung ist eine wissenschaftlich sehr gründliche und breite Auseinandersetzung mit dem Thema: Christus-Herrscher für den östlichen Bereich und daher in etwa ein Pendant zu P. E. Schramms grundlegenden Arbeiten zur selben Problematik im Bereiche der deutschen Herrscher.

E. Sauser, Trier

VAN DER MEER, Frits: Apokalypse. — Die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst. Mit einem Vorwort von Franz Kard. König. Ins Deutsche übersetzt von Franz Stoks. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1978. 372 S., mit 82 vierfarbigen Tafeln und 146 Schwarzweißabb. Leinen. 178,— DM.

Nach einem langen Vorwort von Kard. König, das „diesen Band einleiten und ihn in die biblische Tradition noch fester einbinden“ (7) soll, spannt sich der Bogen der theologisch-kunstgeschichtlichen Deutung der Illustrationen der Geheimen Offenbarung innerhalb der abendländischen und griechisch-byzantinischen Kunst von den ältesten Bildern in frühchristlicher Zeit bis zum Barock. Der Text, der leicht lesbar ist, bewegt

sich auf dem neuesten Stand der wissenschaftlichen Erkenntnisse und entbehrt nicht der pointiert-originellen Sicht des Verf., der als Theologe und Kunsthistoriker schon oft mit bekannten Werken (so z. B. „Altchristliche Kunst“, „Augustinus, der Seelsorger“) vor die Öffentlichkeit getreten ist. Auch in diesem Prachtband gelang es ihm, mit einfachen Worten gewisse Beobachtungen herauszustellen und damit den Leser — Laien und Fachmann — zu interessieren, Beobachtungen, die bisher in dieser Art und Weise noch nicht gemacht worden sind. So stellt der Verf. im Hinblick auf die ältesten Bilder zur Apokalypse fest: „Es sind lose Motive und nur ganz wenige an Zahl; Merkwürdigerweise werden ausschließlich die majestätischen und friedlichen, um nicht zu sagen die triumphalen Szenen dargestellt, man könnte auch sagen: die diskret verschleierte Theophanien... diese Motive lassen sich größtenteils unter dem Wort ‚himmlische Liturgie‘ zusammenfassen: sie suggerieren die Gloria Christi, und zwar in liturgischem Sinne. Deshalb sind sie von Natur außerordentlich dazu geeignet, in der Apsis hinter dem Altar und auch auf dem Triumphbogen über dem Altar, beide im Blickpunkt des basilikalischen Raums, in Mosaik angebracht zu werden. Es bleibt eine offene Frage, ob und inwieweit dies auch außerhalb Roms der Fall war... es könnte historischer Zufall sein, daß in Rom das meiste und auch das älteste Material erhalten blieb... Konstantinopel besitzt keine Apokalyptika. So gebührt Rom die Palme“ (33). — Sehr eingehend setzt sich van der Meer auch mit der Trierer Apokalypse, der ältesten illustrierten Apokalypse, auseinander und kennzeichnet abschließend diese Handschrift mit den Worten: „Kurz, alles atmet antike Ruhe. Die Gruppen bleiben statisch, das Geschehen ist zwar erkennbar, aber es wird nicht dynamisiert durch diagonalen Aufbau, Linienschwung oder tormentierte Gesichter. Es ist vielmehr eine Apokalypse in Hieroglyphen, die in den Gestalten... noch antike Einfachheit mit einem Rest des antiken hochgezückelten Kontraposts verbinden... diese Art der Darstellung ist der rasenden Gewalt Dürers diametral entgegengesetzt, einer Gewalt, die übrigens mit totenstillen Idyllen kontrastiert. Was zwischen Dürer und dem Trierer Zyklus liegt — so gut wie alle mittelalterlichen Apokalyptika —, hält es durchweg mit der antiken Mäßigung, der moderatio, und der antiken Klarheit“ (100). — Der Band, der als das neuzeitliche Standardwerk auf dem Gebiete der Deutung der Apokalyptika in der europäischen Kunst angesehen werden kann, schließt mit Worterklärungen, einer Karte der Kunstdenkmäler, dem Verzeichnis der von der Apokalypse inspirierten Kunstwerke, dem Verzeichnis der wichtigsten Kommentatoren und Künstler und einem Verzeichnis der Bilder.

E. Sauser, Trier

MITTEILUNGEN und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. Band 13: Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Die Referate des Symposiums in Trier vom 6. bis 8. Oktober 1977 und weitere Beiträge. Festgabe für Rudolf Haubst zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Mitarbeitern, Schülern. Hrsg. von Martin Bodewig, Josef Schmitz, Reinhold Weier. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1978. 480 S. Kart. 70,— DM.

Vom 6. bis 8. Oktober 1977 veranstaltete die Cusanus-Gesellschaft in Trier ein Symposium zum Thema „Das Menschenbild des Nikolaus von Kues“. Der vorliegende Band bietet zunächst die sieben Hauptreferate des Symposiums, die von G. Santinello, K. Kremer, G. von Bredow, W. Dupré, K. Bormann, H. Meinhardt und E. Colomer gehalten wurden; die Einführung, die Grußworte sowie die Diskussionsbeiträge sollen im nächsten Band der „Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft“ veröffentlicht werden. Im zweiten Teil des Werkes schließen sich elf weitere Beiträge zum cusanischen Menschenbild an. Dreizehn Studien zu wichtigen Themen des christlichen Humanismus vom Neuen Testament bis zur Gegenwart beschließen den Band.

Durch die Fülle der hier behandelten Aspekte bietet das Werk eine vorzügliche Einführung in das anthropologische Denken des Cusanus; es macht zugleich deutlich, welchen hervorragenden Platz Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus einnimmt.

Der Band ist Professor Dr. Dr. h. c. Rudolf Haubst zum 65. Geburtstag gewidmet. Prof. Haubst, Ordinarius für Dogmatik in Mainz, Gründer und Leiter des Cusanus-Instituts und seit 1977 auch Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft, hat, wie die Herausgeber im Geleitwort feststellen, „die Größe des Nikolaus von Kues durch seine wissenschaftliche Arbeit der heutigen Zeit wieder neu vorgestellt“ (S. IX). Nichts kann die große Leistung und die geistige Ausstrahlung des Jubilars besser dokumentieren als die nüchterne Aufzählung der von ihm betreuten Dissertationen und Habilitationsschriften (S. XIII) sowie das von E.-M. Horváth zusammengestellte Verzeichnis der von ihm verfaßten, herausgegebenen und besprochenen Literatur (S. XIV-XXIV).

K. Reinhardt, Trier

HORST, Ulrich: Papst — Konzil — Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart. Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theologische Reihe, Band 10. Mainz: Verlag Matthias Grünewald. 1978. 349 S. Ln.

Auf Grund einer umfassenden Kenntnis der gedruckten und der nur handschriftlich überlieferten Summenkommentare von Cajetan bis Billuart zeigt U. Horst, wie diese Theologen in Abwehrhaltung gegen den Konziliarismus alter und neuer Provenienz und — in geringerem Maße — auch gegen die Reformation vor allem das Problem der päpstlichen Lehrautorität zu klären suchten und so die klassische Lehre von der Infallibilität ausbildeten. Mit Nachdruck weist der Verfasser darauf hin, daß in dieser prinzipiell papal ausgerichteten Ekklesiologie doch eine erstaunliche Vielfalt anzutreffen ist; sie reicht von der dem Konziliarismus entgegenkommenden Auffassung des Francisco de Vitoria, der die Irrtumslosigkeit des Papstes von zahlreichen Voraussetzungen abhängig machte, bis hin zu der von übersteigertem Sicherheitsbedürfnis diktierten Meinung, der Papst könne sich nie irren, selbst dann nicht, wenn er ohne Vorbereitung oder wenn er als Privatperson spreche.

Die große Bedeutung dieser Untersuchung für die heutige Diskussion um die päpstliche Unfehlbarkeit liegt auf der Hand. Darüber hinaus stellt das Buch auch einen wertvollen Beitrag zur Literaturgeschichte der Barockscholastik dar.

K. Reinhardt, Trier

WERLING, Hans Friedrich: Die weltanschaulichen Grundlagen der Reunionsbemühungen von Leibniz im Briefwechsel mit Bossuet und Pellisson. Europäische Hochschulschriften. Frankfurt/M.: Peter Lang Verlag. 1977. 204 Seiten. Kart.

Werling lag das Buch von Eisenkopf (vgl. dazu meine Rezension in TThZ 86 [1977] 79–80) vor. Da Eisenkopf die Edition von H. Müller im Quellenverzeichnis aufführt und sie wiederholt zitiert, durfte Werling sie nicht stillschweigend übergehen. Diese Unterlassung ist bedauerlich, um so mehr als Werling die weltanschaulichen Grundlagen, auf denen die Briefe basieren, die Leibniz in seinen Bemühungen um die Wiedervereinigung im Glauben an Bossuet und Pellisson schreibt, erstmals in ihrer Tiefe erhebt und denkerisch durchdringt.

Nach einem 1. Kapitel über den Eklektizismus des Leibniz als „harmonische Konziliatorik“ setzt er sich im zweiten mit dem Anticartesianismus des Philosophen auseinander, insoweit er für den Briefwechsel relevant ist. Im dritten Kapitel erbringt W. den Nachweis, daß die Harmonielehre des Leibniz mit ihrer Hochschätzung der individuellen Mannigfaltigkeit und ihrer Verwirklichung durch Gerechtigkeit und Liebe die „metaphysische Wurzel seines konfessionellen Versöhnungsprojektes“ ist. Das vierte Kapitel beinhaltet die Reunionsvorstellung des Leibniz im Licht seiner Abpiegelungs- und Repräsentationstheorie, die den „Heroen“, das sind die Großen der Welt, den besonderen Auftrag erteilt, die kirchliche Einheit zu fördern und die Einzelkirche und die zu realisierende Universalkirche als Repräsentation des Gottesstaates versteht. Das

Schlußkapitel ist überschrieben: Die ars characteristica als Technik konfessioneller Versöhnung. Was damit gemeint ist, definiert W. so: „Die Kunst der Kontroverse besteht darin, Widersprüche auszuklammern und beim Nicht-Widersprüchlichen, Möglichen, die Wahrscheinlichkeitsgrade gegeneinander abzuwägen“ (S. 111).

Die Übersicht macht die Denkrichtung des Leibniz deutlich. Sein universaler Geist geht an alle Probleme, auch an die theologischen, als philosophischer Systematiker (Monadenlehre) heran. Das darf aber nicht zu der Annahme verleiten, als baue er eine Antithese Vernunft und Gewissen gegen die Position Bossuets: Geschichte und Autorität, auf. So entschieden Leibniz auch gegen das Tridentinum ankämpft, so ist er doch weit davon entfernt, Geschichte und Tradition schlechthin zu verwerfen. Gerade durch seine ständigen Angriffe auf das Tridentinum beweist er seinen Respekt vor der Großmacht Geschichte. „Er sieht von Jugend auf die Welt, die Wissenschaft, sich selbst auch in historischen Aspekten. Er ist ein geschichtlicher Mensch“ (Kurt Huber). Man darf die Methode Leibnizens nicht mit der des Descartes gleichsetzen.

Dabei bleibt bestehen, daß Leibniz den Akzent auf die Ratio setzt und nicht auf die historisch-biblische Offenbarung, daß ihm die Erkenntnisse einer natürlichen Religion vordringlicher sind als die Fakten und Daten der christlichen Religion, insbesondere auch die Geheimnisse der Erlösung.

W. Bartz, Trier

ARNOLD, Fritz: Freiheitsstruktur des Glaubens bei Martin Deutinger. München: Selbstverlag des Verfassers, gedruckt bei Omnia Mikrofilm-Technik. 1978. 314 S. Kart. Verfasser untersucht die Zuordnung von Freiheit, Offenbarung und Glaube bei dem Philosophen, Theologen und Prediger Martin Deutinger (1815—1864), der sich mit dem deutschen Idealismus auseinandersetzte. In einem ersten Abschnitt erläutert er, was D. unter Freiheit und Glauben versteht. Dabei wird u. a. deutlich: D. lehrt, daß die Freiheit nicht darin besteht, daß der Mensch alles kann, was er will, sondern daß er will, was er kann und soll. D. spricht vorwiegend vom Glauben als natürlich-menschlicher Fähigkeit und erst in einem zweiten Schritt vom Glauben an Gott und in einem dritten Schritt vom Glauben an die christliche Offenbarung. Gegenüber dem Rationalismus betont er, daß die Vernunft nicht Quelle, sondern Medium der Erkenntnis ist. In einem zweiten Abschnitt entwickelt Vf. D.s Lehre von der Offenbarung, indem er zunächst das Trinitarische und das Geheimnishafte der Offenbarung aufzeigt, dann die Offenbarung in Jesus Christus erörtert und endlich die Offenbarungskriterien behandelt. D. kennt eine dreifache Offenbarung: die Offenbarung in der Schöpfung, die Offenbarung in Jesus Christus und die gläubige Aneignung der Offenbarung. Er unterscheidet drei Kriterien der Offenbarung, nämlich das Wunder, die Übereinstimmung der Offenbarung mit der tiefsten Sehnsucht des Menschen und die Erfahrung der durch die Offenbarung geschenkten Freiheit. Im Wunder sieht D. nicht ein Durchbrechen der physikalischen Naturgesetze, sondern ein Einbrechen einer höheren und freieren Ordnung. Er spricht vom Wunder der Evolution, der Sprache und der Liebe und erkennt in Christus das größte Wunder. In einem dritten Abschnitt geht es um den freiheitsstiftenden Glauben an die freimachende Offenbarung in Jesus Christus. Nach D. ist der Glaube eine Tat der Freiheit und vollender die Liebe, die Freiheit und den Glauben. Die Liebe, die als einheitsstiftende und verwandelnde Kraft wirkt, befähigt zu spontanem Handeln und zu einer neuen Weise der Erkenntnis. Sie ermöglicht Befreiung in den Beziehungen des Menschen zu sich selbst, zur Mitwelt und zu Gott. Die Liebe Gottes, die in Christus offenbar wurde, wird im Glauben aufgenommen und in der Tat vollzogen. Die Liebe überwindet die Gegensätze von Glauben und Wissen, Glauben und Tun, Glauben und Freiheit.

Ein Einleitungskapitel (Einführung in Leben und Denken D.s) und ein Schlußkapitel (Auswertung und kritische Würdigung) rahmen das Ganze ein.

Wie Vf. heraushebt, imponieren bei D. vor allem die Aufwertung der Kraft des Glaubens, die durch den Idealismus angeregte Konzentration auf die Freiheit und die Betonung des Primates der Liebe. Einseitigkeiten zeigen sich z. B. im mangelnden

Rückbezug auf die Heilige Schrift, in einem gewissen Fideismus, in einer zu geringen Beachtung der ständigen Bedrohung des Glaubens, der Möglichkeit von Schuld und Sünde sowie der Wirklichkeit des Kreuzes.

Die Kennzeichnung der Glaubensgnade als Offenbarung (vgl. S. 181/182) besitzt einen Anhalt am NT und in zahlreichen Zeugnissen der nachbiblischen Tradition.

Zu den geistigen Anregern D.s gehörte auch Nikolaus von Kues. Sein spekulativer Blick, so meinte D., sei am tiefsten in den Geist der christlichen Erkenntnis einge-
drungen (vgl. S. 60).

Das vorgestellte Buch, das eine Paderborner Dissertation auf hohem Niveau darstellt und das besonders durch die klare Ausdrucksweise beeindruckt, bestätigt, daß D. zu den „Wegbereitern heutiger Theologie“ zählt.

H. Schützeichel, Trier

SCHRODT, Paul: The Problem of the Beginning of Dogma in Recent Theology. Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII. Bd./Vol. 103. Frankfurt/M.: Peter-Lang-Verlag. 1978. 339 Seiten. Kart.

Diese Studie ist eine Münchener Dissertation und wurde von Leo Scheffczyk betreut. Ihr Thema ist die Frage, wie die neuere katholische und evangelische Theologie die Anfänge des Dogmas darstellt.

Im ersten Teil bietet der Verf. eine Reihe von Interpretationsversuchen, wobei er besonderes Gewicht auf die Thesen von A. v. Harnack und M. Werner legt. Das Verbindende beider Entwürfe ist ein tiefer Graben zwischen Schrift und Dogma.

Im zweiten Teil der Arbeit geht der Verf. dem Dogmenbegriff nach; dabei spannt er den Bogen von der Hl. Schrift bis hin zu Theologen unserer Tage. W. Kasper korrigierend, nennt er Melchior Cano als den ersten, der den Dogmenbegriff im heute üblichen Sinne in die Theologie einführt (247).

Der dritte Teil der Arbeit behandelt die Frage, wie die neuere Theologie die Verknüpfung von Dogma und Schrift sieht. Bereits Alfred Adam (89) und Peter Meinhold (99) hatten von einer Verwurzelung des Dogmas im NT gesprochen. Deutlich geschieht dies durch H. Schlier; sein Versuch, im NT s. g. Präsymbola als Vorläufer der späteren Glaubensbekenntnisse aufzuweisen, gilt dem Autor als tragfähige Brücke, die von der Bekenntnisentfaltung im NT zu den frühen Symbola hinüberreicht. „The New Testament hymns are the important middle step between the titles and the later creeds. As homologies taught, prayed and confessed by the Church they are the dogma of the Church in the time of their flourishing“ (331).

Der amerikanische Verf. verarbeitet in der Hauptsache deutsche Literatur. Darin liegt auch die begrüßenswerte Hilfestellung dieser Arbeit; sie bietet einen zusammenfassenden Überblick über einen theologisch bedeutsamen Fragekreis. Kritisch ist anzumerken: die deutschen Zitate hätten einer gründlicheren Korrektur bedurft.

F. Courth, Vallendar

GRESCHAT, Martin (Hrsg.): Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, Band I und II. Urban Taschenbücher, Band 284 u. 285. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. 1978. 452 S. Kart. 28,— DM.

In diesen Sammelbänden berichten Hans-Joachim Birkner über Friedrich Schleiermacher, Christof Frey über Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Rudolf Smend über Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Karl Gerhard Steck über Ferdinand Christian Baur, Dietrich Rössler über Richard Rothe, Jörg F. Sandberg über David Friedrich Strauß, Karl Gerhard Steck über Johann Christian Konrad von Hofmann, Wolfgang Trillhaas über Albrecht

Ritschl, Martin Fischer über Martin Kähler, Martin Nese über Franz Overbeck, Rudolf Smend über Julius Wellhausen, Peter Fischer-Appelt über Wilhelm Herrmann, Wilhelm Schneemelcher über Adolf von Harnack, Peter Stuhlmacher über Adolf Schlatter, Hans-Peter Müller über Hermann Gunkel, Walter Bodenstein über Karl Holl, Trutz Rendtorff über Ernst Troeltsch, Hans-Rudolf Müller-Schwefe über Karl Heim, Carl-Heinz Ratschow über Paul Trillich, Theodor Strohm über Friedrich Gogarten, Hans Graß über Emil Brunner, Heinrich Ott über Dietrich Bonhoeffer, Walter Kreck über Karl Barth und Günter Klein über Rudolf Bultmann.

Eine ausgewählte Bibliographie der Quellen und Sekundärliteratur steht im Anhang. Durch ein ausführliches Sachregister lassen sich Querverbindungen zwischen den einzelnen Theologen leicht herstellen. Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auf die Darstellung einzelner Theologen einzugehen. Nur zu der Gesamtanlage dieser Bände kann etwas gesagt werden: Es fällt auf, daß im Vergleich zu ähnlichen Vorhaben das Biographische einen breiteren Raum einnimmt. Dies wird man schon aus dem Grund begrüßen, weil der Nichtfachmann an die Lebensdaten weniger leicht als an die Werke der Theologen herankommt. Dankbar vermerkt man, daß die meisten Autoren aufzeigen, welche Bedeutung der behandelte Theologe für die heutige theologische Fragestellung hat. Natürlich gibt es bei so vielen Autoren auch Unterschiede in der Art der Darstellung. Einige wollen eine Erstinformation bieten, andere setzen diese voraus und schreiben eher ein Essay über den zu behandelnden Theologen.

Am ehesten lassen sich Fragen über die Auswahl stellen. Der Titel: Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert verschweigt, daß man sich auf den deutschen Sprachraum beschränkt hat. Anderenfalls hätte man zum Beispiel Kierkegaard nicht übergehen dürfen. Auf der anderen Seite darf man fragen, ob man Männer wie David Friedrich Strauß und Franz Overbeck, die in ihrem Leben so ausdrücklich es ablehnten, Christen bzw. Theologen zu sein, posthum doch wieder unter die Theologen des Protestantismus einreihen soll. Der einzige Theologe, der im 20. Jahrhundert geboren wurde, ist Dietrich Bonhoeffer, und der ist selbst schon 1945 gestorben. Verdienen nicht weitere zeitgenössische, ja lebende Theologen behandelt zu werden?

Diese Frage mindert aber nicht den Informationswert dieser Bände, die zu einem erschwinglichen Preis zu haben sind. Auch für einen katholischen Seelsorger kann die Lektüre hilfreich sein. Er lernt dabei die Wurzeln der Theologie kennen, die seinen evangelischen Amtsbruder geprägt hat, und kann ihn, sein Denken und seine Reaktionen besser verstehen. Insofern leistet dieses Werk einen ökumenischen Dienst.

B. Weiß, Mainz

BECKER, Gerhold: Theologie in der Gegenwart. Tendenzen und Perspektiven. Pustets Theologische Bibliothek. Regensburg: Pustet Verlag. 1978. 253 S. Kart. 19,80 DM.

Wer den Titel mit Untertitel liest, erschrickt über den Anspruch, den sich dieses Buch stellt. Wie kann man auf 253 Seiten Tendenzen und Perspektiven der gesamten heutigen Theologie aufzeigen, ohne entweder oberflächlich zu bleiben oder eine subjektive Auswahl zu treffen? Angenehm ist man dann von dem Vorwort berührt, wo diese Gefahren gesehen und ausgesprochen werden. Dabei erfährt man auch die Entstehung dieses Buches: Gerold Becker war im Sommer 1976 zu Gastvorlesungen an der Universidad Javeriana in Bogotá, Kolumbien, eingeladen. Aus ihnen erwuchs vorliegendes Werk. Auf der letzten Umschlagseite erfährt man auch eine Einschränkung des Buches: „Die vorliegende Untersuchung setzt sich zum Ziel, die gegenwärtig wichtigsten Ansätze systematischer Theologie im Kontext der gesellschaftlichen Situation und an ihrem jeweiligen geistesgeschichtlichen Ort zu interpretieren.“ Es geht also Becker vornehmlich um systematische Theologie. Exegetische oder gar kirchengeschichtliche Forschungen werden nur am Rand vermerkt. Liest man das Buch, so entdeckt man, daß weitgehend über den Stand der heutigen Fundamentaltheologie, angereichert mit einigen sozialetischen und dogmatischen Fragen, berichtet wird. So werden, nachdem der gesellschaftliche Ort heutiger Theologie behandelt ist, die klassischen Themen der Fundamentaltheologie

behandelt: Religion, Gott, Jesus Christus, Hermeneutik. Diese Beschränkung kommt dem Buch zugute. Innerhalb des so abgesteckten Rahmens werden erstaunlich viele Informationen gegeben. Sieht man von einigen Ausnahmen ab (zum Beispiel S. 180—194 wird das Verhältnis von Sprache und Theologie nur aus der Blickrichtung der in Deutschland üblichen Hermeneutik, nicht aber von der angelsächsischen Sprachphilosophie angegangen), werden die wichtigsten Tendenzen heutiger Fundamentaltheologie exakt wiedergegeben. In der Beurteilung ist Becker ausgewogen und irenisch; auch in extremen Richtungen findet er einen Wahrheitskern, ohne Einseitigkeiten und Irrtümer zu verschweigen. Besonders breit wird jeweils die Position von Eugen Biser dargelegt und ihr vorbehaltlos zugestimmt.

Wer sich schnell über heutige fundamentaltheologische Fragen informieren will, hat in diesem Buch eine gute Hilfe.

B. Weiß, Mainz

RAHNER, Karl — WEGER, Karl-Heinz: Was sollen wir noch glauben? Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation: Herderbücherei, Band 700. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1979. 207 S. 6,80 DM.

Der vorliegende Band befaßt sich mit Grundproblemen des christlichen Glaubens. Neun Themen werden erörtert. Sie beziehen sich auf das Glauben, auf Gott, auf die Offenbarung, auf Jesus Christus, auf seinen Tod und seine Auferstehung und auf die Kirche. Die Methode ist dialogisch, daß heißt, es wird zunächst eine Anfrage formuliert und dann eine Stellungnahme geboten. In dem abschließenden Kapitel: Ich glaube an Jesus Christus, wird versucht, „das Ganze, das zu sagen war, noch einmal zusammenzufassen“ (187).

Alle Ausführungen, die eine Art Grundkurs des Glaubens darstellen, können dazu beitragen, den heute vielfach angefochtenen Christen mehr Mut und Sicherheit zu verleihen.

H. Schützeichel, Trier

DAMMANN, Ernst: Grundriß der Religionsgeschichte. Theologische Wissenschaft, Band 17. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. Zweite, verbesserte und ergänzte Auflage. 1978. 128 S. Kart. 19,— DM.

Das Erscheinen der zweiten Auflage bestätigt den Wert des vorliegenden Buches. Es informiert klar und wesentlich über nichtbiblische lebende Religionen und bietet reiche Literaturangaben. Dargestellt werden die Naturreligionen, Indische Religionen, der Buddhismus, Chinesische Religionen, der Schintoismus, der Islam, kleinere Religionsgemeinschaften der älteren Vergangenheit (zum Beispiel die Parsen), nachklassische Religionen oder Bewegungen christlicher und muslimischer Herkunft und einige Neu-religionen der Gegenwart, nämlich die Mormonen, die Baha'i, der Caodaismus, der in Süd-Vietnam entstand, die im Südseeraum anzutreffenden Cargokulte und die Umbanda-Religion, die in Brasilien ihren Ursprung hat. Zu den Mormonen bemerkt der Verfasser: „In ihrem Selbstverständnis betrachten sich die Mormonen als christliche Kirche. Es bleibt abzuwarten, ob die grundlegenden Schriften dieser Gemeinschaft ihren der Bibel gleichen urkundlichen Wert behalten. Wenn das der Fall ist, sollte man terminologisch die Mormonen als Vertreter einer Neu-religion betrachten“ (104). Ein Kapitel über Konstanz und Entwicklung in Religionen sowie ein Namen- und Sachindex beschließen den Band, der vor allem Theologiestudenten und Religionslehrern empfohlen werden kann.

H. Schützeichel, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- BARRETT, C. K. — EVANS, C. — FESTORAZZI, F. — LYONNET, S. — SANCHEZ BOSCH, J. — VÖGTLE, A. — WILCKENS, U.: Dimensions de la vie Chrétienne (Rm 12—13) Série Monographique de „Benedictina“ Section Biblico-Oecuménique. 4. Rome: Abbaye de S. Paul h. l. m. 1979. 296 S. Kart.
- BAUMGARTNER, Konrad: Der Wandel des Priesterbildes zwischen dem Konzil von Trient und dem II. Vatikanischen Konzil. Reihe Eichstätter Hochschulreden, Band 6. München: Minerva Publikation. 1978. 21 S. Kart.
- BREUSS, Josef: Theorie des Evangeliums und pastorale Praxis. Schriftanalyse als Bekenntnisanalyse auf Grund von Texten aus dem Markusevangelium. Erfahrung und Theologie. Schriften zur praktischen Theologie, Bd. 2. Frankfurt/M.: Peter Lang. 1979. 134 S. Kart.
- BRUNNER, Heinz: Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts. Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Theologie Band 118. Frankfurt/M.: Peter Lang Verlag. 1979. 320 S. Ln.
- BUJO, Bénézet: Moralaautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare. Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, Band 29. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1979. 382 S. Kart. 44,— DM.
- EGLISES et État en Alsace et en Moselle. Hommes et Église 9. Strasbourg: Cerdic-Publications. 1979. 354 S. Kart.
- ENGEL, Helmut SJ: Die Vorfahren Israels in Ägypten. Forschungsgeschichtlicher Überblick über die Darstellungen seit Richard Lepsius (1849). Frankfurter Theologische Studien, Band 27. Frankfurt a. M.: Josef Knecht Verlag. 1979. 253 S. Kart. 58,— DM.
- EXEGETISCHES WÖRTERBUCH zum Neuen Testament, herausgegeben von Horst R. Balz und Gerhard Schneider. Band I, Lieferung 1 (Spalte 1—128), 2 (Spalte 129—256) und 3/4 (Spalte 257—512). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1978 u. 1979. Br.
- GILHUIS, J. C. — GILHUIS-SMITSKAMP, Gr.: Sie hören Nachrichten. Andachten zur Bibel. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt. 1979. 150 S. Kart. 14,80 DM.
- HÜBNER, Reinhard M.: Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums. Eichstätter Hochschulreden, Band 16. München: Minerva Publikation. 1979. 32 S. Kart.
- IMMENKÖTTER, Herbert: Der Reichstag zu Augsburg und die Confutatio. Historische Einführung und Neuhochochdeutsche Übertragung. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 39. Münster: Aschendorff. 1979. 110 S. Kart. 20,— DM.
- JÖRNS, Klaus-Peter: Nicht leben und nicht sterben können. Suizidgefährdung — Suche nach dem Leben. Sehen, Verstehen, Helfen, Pastoralanthropologische Reihe, Band 2. Wien: Herder Verlag. 1979. 150 S. Kart. 19,80 DM.
- KÖTTING, Bernhard: Kirchengeschichte im Wandel — Rückblick auf ein halbes Jahrhundert. Glaubensfreiheit — Religionsfreiheit — Toleranz. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, Band 66. Münster: Aschendorff Verlag. 1979. 38 S. Kart. 3,— DM.

- LAUBSCHER, Friedrich: Jerusalem — Widerspruch und Verheißung. Geschichte einer Stadt. Konstanz: Friedrich Bahn Verlag. 1979. 300 S. Kart. 18,80 DM.
- LEON-DUFOUR, Xavier: Face à la mort Jésus et Paul. Parole de Dieu. Paris: Éditions du seuil. 1979. 322 S. Kart.
- LOTZ, Johannes B.: Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken. Quaestiones disputatae, Bd. 83. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1979. 192 S. Kart. 28,50 DM.
- LOYOLA, Ignatius von: Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Köln: Styra Verlag. 1978. 334 S. Leinen. 29,80 DM.
- MÄRZHÄUSER, Herbert: Die Darstellung von Mönchtum und Klosterleben im deutschen Roman des 20. Jahrhunderts. Europäische Hochschulschriften. Reihe I. Deutsche Literatur und Germanistik, Bd. 190. Frankfurt/M.: Peter Lang Verlag. 1977. 519 S. Leinen.
- MERKLEIN, Helmut: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu. Forschung zur Bibel, Band 34. Würzburg: Echter Verlag. 1978. 339 S. Brosch. 48,— DM.
- MEROZ, Yohanan: Das Selbstverständnis des Zionismus für den Staat Israel. Bonn. 1979. 15 S.
- MÜLLER, Hubert: Das Gesetz in der Kirche „zwischen“ amtlichem Anspruch und konkretem Vollzug. Annahme und Ablehnung universalkirchlicher Gesetze als Anfrage an die Kirchenrechtswissenschaft. Reihe Eichstätter Hochschulreden, Band 13. München: Minerva Publikation. 1978. 26 S. Kart.
- NEUNER, Peter: Döllinger als Theologe der Ökumene. Beiträge zur ökumenischen Theologie, Band 19. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1979. 264 S. Kart. 42,— DM.
- PADBERG, Rudolf: Erasmus von Rotterdam. Seine Spiritualität Grundlage seines Reformprogramms. Reihe: Oecumenismus Spiritualis II. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei. 1979. 124 S. Kart. 9,80 DM.
- PANNENBERG, Wolfhart: Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen. Reihe Eichstätter Hochschulreden, Band 10. München: Minerva Verlag. 1978. 18 S. Kart.
- PETERS, Dieter Stefan: Biologische Einsicht und ethische Entscheidung. Reihe Eichstätter Hochschulreden, Band 14. München: Minerva Publikation. 1978. 28 S. Kart.
- PRIMETSHOFER, Bruno: Ordensrecht auf der Grundlage der nachkonziliaren Rechtsentwicklung unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts Österreichs, der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz. 2., veränderte Auflage. Freiburg: Verlag Rombach. 1979. 404 S. Pb. (rombach hochschul paperback, Bd. 89). 32,— DM.
- RATZINGER, Joseph Kardinal: Zum Begriff des Sakramentes. Reihe Eichstätter Hochschulreden, Band 15. München: Minerva Publikation. 1979. Kart.
- REIMER, Hans-Diether — EGGENBERGER, Oswald unter Mitarbeit von Rüdiger Hauth und Michael Mildenerberger. ... neben den Kirchen. Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen. Informationen, Verständnishilfen, Auseinandersetzung, kritische Fragen. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt. 1979. 400 S. Kart. 12,80 DM.
- ROESSLER, Dietrich: Vergewisserung. 22 Beispiele christlicher Rede. Stuttgart: Kreuz Verlag. 1979. 157 S. Kart. 19,80 DM.
- SCHARFENBERG, Joachim: Freiheit und Methode. Wege christlicher Einzelseelsorge. Sehen, Verstehen, Helfen. Pastoralanthropologische Reihe, Band 1. Wien: Herder Verlag. 1979. 150 S. Kart. 19,80 DM.
- SOBANSKIEGO, Remigiusza: Polska Bibliografia nauk Kościelnych za Lata 1972—1973. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej. 1979. 516 S. Kart.

- VAN DER WALT, B. J.: From Noyon to Geneva. A pilgrimage in the steps of John Calvin (1509—1564). Wetenskaplike Bydraes of the PU for CHE. Series F: Institute for the Advancement of Calvinism. Potchefstroom, Republic of South Africa. 1979.
- VAN DER WALT, B. J.: Contemporary research on the sixteenth century Reformation. Wetenskaplike Bydraes of the PU for CHE. Series F: Institute for the Advancement of Calvinism. F 4: Calvin Causeries Number 8. Potchefstroom, Republic of South Africa. 1979.
- WARREN, Mary Phraner: Das Land der Weihnacht. Konstanz: Friedrich Bahn Verlag. 1979. 120 S. Geschenkband. 39,80 DM.
- WELTE, Bernhard: Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken. Freiburg: Herder Verlag. 1979. 272 S. Kart. 32,80 DM.
- WIMMER, Walter: Eschatologie der Rechtfertigung. Paul Althaus' Vermittlungsversuch zwischen uneschatologischer und nureschatologischer Theologie. München: Minerva Verlag. 1979. 527 S. Br. 60,— DM.

GRUNDLEGENDE WERKE DER THEOLOGIE

Theodor
Schneider **Zeichen
der Nähe Gottes**

Theodor Schneider

Zeichen der Nähe Gottes

Grundriß der Sakramententheologie
324 Seiten. Ln. Ca. 38,- DM.

Im Bereich der Sakramententheologie hat – wie in vielen theologischen Disziplinen – eine umfangreiche Neubesinnung stattgefunden. Der Autor legt deren Ertrag vor und ermöglicht dem Leser einen Überblick über das Ganze und eine schnelle Orientierung bei Einzelfragen.



Walter Kasper

Jesus der Christus

7. Aufl. 332 Seiten. Ln. 39,- DM.

Das Buch zählt zu den besten Christusbüchern der jüngsten Vergangenheit. Es gehört in die Handbibliothek jedes Religionslehrers. Es kann geradezu als Modell dafür gelten, wie man Christologie als Wissenschaft „religionspädagogisch“ im tiefsten Sinn des Wortes betreiben kann. Geschichte, Geschick und Geheimnis Jesu Christi werden im Kontext zur Frage des gegenwärtigen Menschen nach Jesus Christus und nach sich selbst gesehen.

Christlich Pädagogische Blätter



Johann Baptist Metz

Glaube in Geschichte und Gesellschaft

Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie
2. Aufl. XII + 224 Seiten. Kt. 29,- DM, Ln. 38,- DM.

Metz' politische Theologie ist kein streng geordnetes systematisches Lehrbuch. Wer von der gesellschaftlichen Praxis ausgeht und sich dort die Themen „holt“, begibt sich auf Neuland, kann eher tastend als selbstsicher die biblische Botschaft artikulieren, muß Theologie als Wissenschaft praktizieren, die dem gewohnten Wissenschaftsideal widerspricht.

Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt

Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

Schöningh

Aurelius Augustinus

Der Gottesstaat

Lateinisch-deutsch.
Eingeleitet und übersetzt von
Carl Johann Perl
2 Bände in Kassette.
ca. 2000 Seiten,
geb. ca. DM 98,—,
ISBN 3-506-70470-2

Georg Baudler

Religiöse Erziehung heute

Grundelemente einer
Didaktik religiösen Lernens
in der weltanschaulich
pluralen Gesellschaft.
240 Seiten, kart. DM 17,80.
= Uni-Taschenbücher,
UTB 898

Eugen Biser

Interpretation und Veränderung

Werk und Wirkung
Romano Guardinis.
ca. 160 Seiten,
kart. ca. DM 12,80.
ISBN 3-506-71895-9

Franz Böckle,
Franz Josef Stegmann (Hrsg.)
**Kirche und Gesellschaft
heute**

(Franz Groner zum
65. Geburtstag)
298 Seiten, kart. DM 19,80.
ISBN 3-506-74451-8

Eugen Drewermann

Strukturen des Bösen

Teil 1:
Die jähwistische Urgeschichte
in exegetischer Sicht.
2., erweiterte und verbesserte
Auflage 1979.
LXIV, ca. 380 Seiten,
kart. ca. DM 44,—,
ISBN 3-506-76254-0
= Paderborner Theologische
Studien, Band 4

Lehrbuch des Kirchenrechts

Begründet von Eduard
Eichmann, fortgeführt von
Klaus Mörsdorf

Band III

Prozeß- und Strafrecht

11., verbesserte und
vermehrte Auflage 1979.
ca. 504 Seiten,
geb. ca. DM 26,—,
ISBN 3-506-75753-9



Heribert Gruß

Transzendenzkenntnis im phänomenologischen Ansatz

Zur wissenschaftlichen Neu-
begründung theistischer
Weltsicht.

ca. 170 Seiten,
kart. ca. DM 22,—,
ISBN 2-506-70190-8

= Abhandlungen zur
Philosophie, Psychologie,
Soziologie der Religion und
Ökumenik, Band 40

Hans-Joachim Mund (Hrsg.)

Maria in der Lehre von der Kirche

ca. 160 Seiten,
kart. ca. DM 15,—,
ISBN 3-506-75811-X

Peter Neuner

Döllinger als Theologe der Ökumene

265 Seiten, kart. DM 42,—,
ISBN 3-506-70769-8
= Beiträge zur ökumenischen
Theologie, Band 19

Willi Oelmüller, Ruth Dölle,
Jürgen Ebach, Hartmut
Przybylski

Diskurs: Religion

(Philosophische Arbeits-
bücher, Band 3)
378 Seiten, kart. DM 19,80.
= Uni-Taschenbücher,
UTB 895

Heinz Albert Raem

Pius XI. und der Nationalsozialismus

Die Enzyklika
„Mit brennender Sorge“
vom 14. März 1937.
ca. 320 Seiten,
kart. ca. DM 44,—,
ISBN 3-506-70734-5
= Beiträge zur
Katholizismusforschung

Clemens Ruhnau

Der Katholizismus in der sozialen Bewährung

Die Einheit theologischen
und sozialtheologischen Denkens
im Werk Heinrich Peschs.
ca. 488 Seiten,
kart. ca. DM 44,—,
ISBN 3-506-70218-1
= Abhandlungen zur
Sozialethik, Band 18

Kirche und Bibel

Festgabe für
Bischof Eduard Schick.
Herausgegeben von den
Professoren der Phil.-Theol.
Hochschule Fulda
502 Seiten, geb. DM 58,—,
ISBN 3-506-74450-X

Ferdinand Schöningh Postfach 2540 4790 Paderborn

Die Confutatio der Confessio Augustana

Die Confutatio der Confessio Augustana

vom 3. August 1530

Bearbeitet von Herbert Immenkötter.

Diese Edition bietet erstmals den Text der Confutatio in der Form, wie sie vor den versammelten Reichsständen zur Verlesung kam, zusammen mit der entsprechenden lateinischen Übersetzung, die dem Kaiserhof vorgelegen hat.

Im textkritischen Apparat sind zudem alle überlieferten Handschriften früherer Redaktionen berücksichtigt, was einen Einblick in die Entstehungsgeschichte des Textes gestattet. Ausführliche Einzelbelege für alle Gedanken, Argumente, Schrift- und Väterzitate der Confutatio bringen den Nachweis, daß die Confutatio von der gesamten katholischen Kontroverseologie der Zeit getragen ist und keineswegs das Werk nur eines Theologen genannt werden darf. (Corpus Catholicorum, Band 33) XXVIII und 232 Seiten, kart. 78,— DM, ISBN 3-402-03187-7.

Herbert Immenkötter:

Der Augsburger Reichstag und die Confutatio

Eine kurze Geschichte des Reichstages, dazu eine neuhochdeutsche Übertragung der Confutatio.

Die Darstellung legt das Hauptgewicht auf die Behandlung der Glaubensfrage, deren Ergebnisse weltgeschichtliche Bedeutung erlangen sollten. Die an sich weitreichenden Übereinkünfte in wichtigen Glaubensfragen sind leider nie schriftlich fixiert worden, um eine gemeinsame Grundlage einmal festzuschreiben und auf dieser Basis weiterverhandeln zu können. Über die Darstellung der Religionsgespräche auf den verschiedenen Ebenen des Reichstages hinaus wird hier versucht, auch Auskunft zu geben über den jeweils erzielten Verhandlungsfortschritt und über die repräsentative Relevanz einzelner Einigungsformeln. Für Studenten, Geschichts- und Religionslehrer und für alle ökumenischen Laiengruppen, die sich mit Problemen um die sog. „Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche“ befassen.

Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter

der Glaubenspaltung, Heft 39

110 Seiten, kart. 20,— DM, ISBN 3-402-03328-3

Verlag Aschendorff Münster

Bezug unserer Bücher durch Ihre Buchhandlung



**Aschendorff
Münster**

Niels Stensen

Max Bierbaum/Adolf Faller

Als Wissenschaftler war Stensen im ganzen gelehrten Europa bekannt. Er war Anatom und Biologe, Paläontologe, Geologe und Kristallograph. Mit neuen Erkenntnissen eilte er seiner Zeit weit voraus. Begabt und aufgeschlossen, hatte Stensen das Glück, mit den hervorragendsten Männern seiner Zeit zusammenzutreffen und sich mit einigen auch zu befreunden. Die bedeutendsten sind wohl Spinoza, Papst Innocenz XI. und Leibniz. Auf der Höhe seiner wissenschaftlichen Laufbahn konvertierte Stensen zur katholischen Kirche. Er wurde Priester. 1676 ließ ihn Papst Innocenz XI. in Rom zum Bischof weihen. Dann ging Stensen in die Diaspora des Nordens. Dort predigte er nicht, sondern lebte seiner von tiefstem Haß zerrissenen Zeit vor, daß Versöhnung nicht aus Krieg und Gewalt geboren wird, sondern allein in Liebe und Dienst am Nächsten. „Gibt es für Historiker ein aufregenderes Objekt als diesen Mann?“ fragte der Medizinhistoriker Robert Herrlinger.

Aus Stensens bewegtem Leben sind in diesem Werk die bedeutsamsten Begebenheiten festgehalten. Das Auftreten bekannter Persönlichkeiten jener Zeit wie Leibniz und Spinoza, die Vielheit der von Stensen behandelten Probleme im natürlichen und metaphysischen Bereich bedeuten einen Beitrag zur Wissenschaft und Kultur des 17. Jahrhunderts.

**„Gibt es für
Historiker ein
aufregenderes
Objekt als
diesen Mann?“**

Niels Stensen
Von Prof. Dr. Max Bierbaum †
und Prof. Dr. Adolf FALLER
Mit einem Kapitel von
Anne-Liese THOMASEN:
Der Wandel des Stensenbildes.

2., umgearbeitete und
erweiterte Auflage des
Werkes: „Niels Stensen.
Von der Anatomie zur
Theologie, 1638—1686.
Von Max Bierbaum“
(1. Auflage 1959).

215 Seiten, 16 Abbildungen,
Leinen 48,— DM.
Verlag Aschendorff
Bezug durch jede
Buchhandlung

4
Aschendorff
Münster



A.H. J. Gunneweg / Otto Kaiser Textgemäß

Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. Festschrift für Ernst Würthwein zum 70. Geburtstag. 208 Seiten u. 1 Porträt, kartoniert 58,— DM. Subskriptionspreis bis 31. 12. 1979 48,— DM.

Inhalt: R. Bickert, Die Geschichte und das Handeln Jahwes / D. Conrad, Einige (archäologische) Miszellen zur Kultgeschichte Judas in der Königszeit / H. Gese, Das Problem von Amos 9, 7 / A. H. J. Gunneweg, „Theologie“ des Alten Testaments oder „Biblische Theologie“? / J. Jeremias, Hosea 4—7 / O. Kaiser, Johann Salomo Semler als Bahnbrecher der modernen Bibelwissenschaft / E. Kutsch, Wie David König wurde / K.-F. Pohlmann, Erwägungen zum Schlußkapitel des deuteronomisti-

schen Geschichtswerkes / Henning Graf Reventlow, Der Konflikt zwischen Exegese und Dogmatik / W. H. Schmidt, Der Jahwename und Ex 3, 14 / H.-Chr. Schmitt, „Priesterliches“ und „prophetisches“ Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 13, 17—14, 31 / E. Vellmer, Psalmen in einem Krankenhaus / P. Welten, Lade — Tempel — Jerusalem / W. Zimmerli, Von der Gültigkeit der „Schrift“ Alten Testaments in der christlichen Predigt.

Werden und Wirken des Alten Testaments

Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Rainer Albertz, Hans-Peter Müller, Hans-Walter Wolff und Walther Zimmerli. Etwa 476 Seiten, gebunden etwa 98,— DM. (Gemeinsam mit dem Neukirchener Verlag.)

Inhalt: W. Zimmerli, Geleitwort / L. Perlitt, Die Urgeschichte im Werk Gottfried Benns / R. Albertz, Die Kulturarbeit im Atramhasis-Epos / F. W. Golka, Keine Gnade für Kain / R. Rendtorff, Genesis 15 / G. W. Coats, Strife without reconciliation / K. Koch, pāhād jishaq — eine Gottesbezeichnung? / Joh. Kühlewein, Gotteserfahrung und Reifungsgeschichte / H. W. Wolff, Predigt: Sodom und Gomorrha / E. Ruprecht, Exodus 24, 9—11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition / D. Vetter, Satzformen prophetischer Rede / S. Amsler, Les prophètes et communication par les actes / I. von Löwenclau, Nathan — theologische Deutung und Historie / W. Zimmerli, Das Gottesrecht

bei den Propheten Amos, Hosea und Jesaja / A. J. Bjørndalen, Erwägungen zur Zukunft des Amazji und Israels / H.-J. Hermisson, Jeremias Wort über Joachin / J. Kegler, Das Leid des Nachbarvolkes / E. Jenni, Die Präposition min in zeitlicher Verwendung / W. R. Mayer, „Ich rufe von ferne, höre mich nahe!“ / O. H. Steck, Zur thematischen Einheit von Ps 19, 2—7 / Chr. Macholz, Ps 29 und 1 Kön 18 / R. Landau, „... der hoch in der Höhe thront — der tief in die Tiefe sieht“ / H. P. Müller, Welt als „Wiederholung“ / F. Crüsemann, Hiob und Kohelet / K. Adloff, Vernunft uns alle Sinne / P. Stuhl-macher, Existenzstellvertretung für die Vielen.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Drei Anlässe für ein Buch über Dr. Bernhard Stein, Bischof von Trier:

75. Geburtstag

Goldenes Priesterjubiläum

35. Jahrestag d. Bischofsweihe

Die Beiträge dieses Buches umfassen die Entwicklungen und Ereignisse der Trierischen Kirche von 1967 bis heute. Das ist die Zeit, die Bischof und Bistum bisher gemeinsam erlebt haben.

Wer aber nun lange und sperrige Wortpassagen befürchtet, dem sei ausdrücklich Mut gemacht, einen Blick in „Lebenszeichen“ zu tun. Er wird überrascht sein von diesem gelungenen Lesebuch, herausgegeben von Willi Thomes, Chefredakteur des Trierer Bistumsblattes.

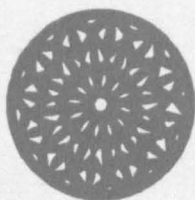
174 Seiten, 4 Text-Illustrationen, 18 farbige und 110 schwarzweiße Fotos. 20×21,5 cm, Pappband bezogen. 19,80 DM.



Paulinus-Verlag Trier - Durch jede Buchhandlung

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg
Bilder: Toni Schneiders
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

Missio-Närrisches

250 Witze zum Weitererzählen, gesammelt von Karl-Heinz Melters. Mit 70 Zeichnungen von Hetty Krist-Schulz.

Taschenbuch. 6,80 DM.

Auf seiner Reise als Missionsreporter hat Melters einige Jahre hindurch alle Witze und Anekdoten gesammelt, deren er in den Missionen der ganzen Welt habhaft werden konnte. Das Beste davon veröffentlichte er in einem Taschenbuch. Wie treffsicher er wählte, zeigt die starke Resonanz!

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag, Trier

